PICCOLA BIBLIOTECA DI FILOSOFIA
E PEDAGOGIA

PLATONE

TEETETO

TRADUZIONE DI
E. MARTINI

Piccola Biblioteca di Filosofia e Pedagogia

Raccoglie in nitide ed eleganti edizioni opere o parti di opere che siano particolarmente indicate nelle più recenti disposizioni ministeriali, per servire di svolgimento ai programmi di filosofia e pedagogia.

Agostino (Sant') — *De vera Religione ed Estratti dal «De Civitate Dei».* Introduzione, traduzione e commenti di Paolo Rotta . . . . L. 8,50

Anselmo d'Aosta — *Monologio*, con introduzione e commento di G. Marino (in preparazione).

Aristotele. — *La Metafisica.* - Introduzione, esposizione sommaria e traduzione di passi a cura di Pietro Eusebietti . . . . . » 5 —

— *Passi scelti dal Trattato dell'Anima.* - Tradotto da P. Eusebietti . . . » 8,50

Bacone F. — *Cogitata et visa*, de dignitate et augmentis scientiarum, libri II et IX. - Versione italiana a cura e con note di A. Bozzone » 6,50

— *Nuovo organo.* - Libro I ed estratti del libro II. Versione dal latino con note a cura di A. Bozzone . . . . . » 7 —

Bentham G. — *Deontologia o scienza morale.* (Estratti). — **Manzoni A.** — *Appendice al Cap. III della Morale Cattolica.* Del sistema che fonda la morale sull'utilità, a cura e con introduz. di Zino Zini . . . . . » 7,50

Berkeley G. — *Trattato dei principî della conoscenza umana.* - Traduzione, introduzione e note di Carlo Mazzantini . . . . . » 8,50

— *Dialoghi tra Hylas e Philonous.* Passi scelti e tradotti con introduzione e note a cura di R. Campanini . . . . . » 6 —

Bonaventura (San) de Bagnorea. — *Itinerario della mente in Dio*, con estratti della «Questione del principio della conoscenza». - Traduzione e introduzione del P. M. Cordovani O. P. . . . . » 6 —

Bruno G. — *De la causa, principio e uno*, con introduzione, riassunti e note di Nino Valeri . . . . . » 7 —

Cicerone M. T. — *Della natura degli Dei.* - Libro I, tradotto da S. Carassali . . . . . » 3,50

— *Le Tusculane* (Libro IV e passi scelti dagli altri libri) e *I Doveri;* con introduzione e note di N. Valeri . . . . . » 8 —

Condillac Di S. — *Trattato delle sensazioni.* - Estratti, con introduzione e note di Maria Luisa Cervini . . . . . » 7 —

Descartes R. — *Il discorso sul metodo.* - Traduzione, introduzione e note di Guido De Giuli . . . . . » 5,50

— *Primo libro dei principî di filosofia.* - Traduzione, introduzione e note di Guido De Giuli. Nuova edizione completata da P. Brezzi . . . »

— *Meditazioni filosofiche ed estratti delle obbiezioni e risposte.* Introduzione, traduzione e note a cura di Guido De Giuli . . . . . » 7,50

Epitteto. — *Manuale.* - Volgarizzato da Giacomo Leopardi, con introduzione e note di Gustavo Balsamo-Crivelli. 2.a ediz. . . . . » 3,50

Eucken R. — *Il significato e il valore della vita.* - A cura di G. Perticone e di M. De Vincolis . . . . . » 6 —

Fichte G. — *La missione del dotto.* - A cura di G. Perticone . . . » 6,50

Fiorentino F. — *Studi sulla Rinascenza.* - Estratto dagli Studi su B. Telesio e P. Pomponazzi. Introduzione e note di Guido De Giuli . . » 5,50

Froebel F. — *L'educazione dell'uomo* e scritti scelti a cura di A. Saloni » 9 —

Galluppi P. — *Lettere filosofiche e lezioni di logica e metafisica.* - Passi scelti, introduzione e note a cura di Guido De Giuli . . . . » 8 —

Gioberti V. — *Protologia.* - Estratti riveduti sugli autografi da Gustavo Balsamo-Crivelli con introduzione e note di Santino Caramella . . » 7 —

— *Introduzione allo studio della filosofia*, con prefaz. di V. Piccoli. Estratti » 7 —

Hegel G. G. F. — *Filosofia del Diritto.* - Ridotta da A. Passerin d'Entrèves » 6 —

Herbart G. F. — *Pedagogia generale dedotta dal fine dell'educazione.* - Traduzione, esposizione dei brani omessi, prefazione e note di Alfredo Saloni . . . . . » 9 —

— *Introduzione alla filosofia.* (Preliminari e logica) a cura di A. Saloni » 7 —

Humboldt G. — *Saggio sui limiti dell'azione dello Stato*, a cura di Giacomo Perticone . . . . . » 6 —

PLATONE

TEETETO

TRADUZIONE
DI
E. MARTINI

G. B. PARAVIA & C.
TORINO-MILANO-FIRENZE-ROMA-NAPOLI-PALERMO

PROPRIETÀ LETTERARIA

Torino — G. B. Paravia & C.
1089 (*B*) 1930. 12815.

AD

ALBERTO PASCAL

(23 dicembre 1894 – 28 gennaio 1918)

... sarebbe immancabilmente
divenuto un uomo illustre,
se fosse giunto ad età virile.

ALBERTO PASCAL, di Ernesto ed Albertina Alberti, animo gentile, ingegno pronto ed acuto, ebbe singolare attitudine agli studî matematici di cui, giovanissimo ancora, diede notevoli saggi. Chiamato alle armi, di gran cuore, ma con la semplicità de' forti, offrì alla patria la sua promettente giovinezza. Ufficiale di complemento in artiglieria, osservatore dagli aeroplani, per la sua perizia, pel suo coraggio, per la profonda devozione al dovere, inteso nel senso più alto, in vita meritò due medaglie d'argento al valore, e dopo la morte gloriosa sul campo l'onore d'un encomio solenne. Come potrebbe dimenticarlo chi ebbe la fortuna di conoscerlo?

1 PLATONE, *Teeteto*.

ARGOMENTO DEL "TEETETO"

Socrate, incontratosi in un ginnasio d'Atene, forse nel Liceo, col matematico Teodoro gli domanda quale tra' giovani concittadini, che frequentavano le sue lezioni, gli desse affidamento di poter divenire un valentuomo; e Teodoro gli tesse un caldo elogio del giovanetto Teeteto, non bello di aspetto perchè somigliava a Socrate, ma dotato di tutte quelle qualità intellettuali e morali, che permettevano di concepire di lui le più liete speranze. Socrate è ben contento d'udirlo; e poichè in quel momento il giovanetto con altri compagni s'avviava alla loro volta, Socrate prega Teodoro di presentarglielo e farlo sedere accanto a lui. E comincia ad interrogarlo. Teodoro aveva detto che Teeteto somigliava a lui, Socrate. Se Teodoro fosse un disegnatore, il suo giudizio non avrebbe bisogno di riprova; ma poichè è uomo di scienza, Socrate è curioso di vedere fino a che punto Teeteto meriti le lodi del maestro. Teeteto impara; e imparare vuol dire divenir sapiente; e divenir sapiente a sua volta significa acquistare delle conoscenze. Ma che è conoscenza? (1) (II-III).

(1) Sul vocabolo greco ἐπιστήμη, che ho tradotto 'conoscenza', e su altri vocaboli, dirò, tecnici, che occorrono più spesso nel dialogo, si vedano le osservazioni del Bonghi che riferisco in appendice.

Il giovanetto esita prima di rispondere; poi si risolve a dire che conoscenze sono tutte quelle che si possono acquistare in qualsiasi ramo d'istruzione. Ma Socrate gli osserva che questo è enumerare, non definire. La conoscenza è un'unica cosa. Bisogna coglierne brevemente il concetto in modo che in esso rientrino e si spieghino tutte le conoscenze per molte e varie che sieno; e gli adduce un esempio di ciò ch'egli intende per definizione. E Teeteto, che ora ha capito ciò che si desidera da lui, glielo prova esponendogli com'egli con un suo compagno, movendo da un esempio proposto da Teodoro, fosse riuscito a definire il concetto geometrico di potenza. Senonchè teme di non poter rispondere egualmente alla domanda di Socrate, che pure non gli riesce nuova, per quanto ci abbia pensato e ci pensi; nè sa che altri v'abbia risposto in modo sodisfacente. Questo — ripiglia Socrate — vuol dire che sei gravido e hai le doglie. Occorre dunque che tu ti metta nelle mie mani; giacchè — cosa che forse ignori — io pratico la stessa professione di mia madre: sono al pari di lei un ostetrico. La mia arte però si esercita non sulle donne, ma sugli uomini. E gli spiega che, come le levatrici devono essere in età da non aver più figli, perchè tale è il volere della vergine Artémide, loro protettrice; così egli, Socrate, per volere d'Apollo, a cui serve, non ha per suo conto pensieri originali da esporre, ma adempie la missione d'aiutare a produrne quei giovani che ne hanno l'attitudine; e può solo verificare se i loro parti sieno vitali o vani; onde la gente che ignora questa sua missione lo crede l'uomo più strano del mondo. Teeteto dunque si faccia coraggio, e risponda; nè s'abbia a male ov'e' gli sottragga il suo primo nato come indegno che si allevi, perchè egli, ciò facendo, obbedisce al dio, il quale non desidera che il bene degli uomini (IV-VII).

Incuorato da queste parole, Teeteto s'arrischia a rispondere che chi sa qualche cosa, sente quello che sa; e, a quanto gli pare in quel momento, conoscenza non è che senzazione. Socrate, lodando la definizione, osserva che essa è in sostanza quella che ne dava Protágora, il quale però la espresse

altrimenti. Protágora aveva detto che l'uomo è misura di ciò che è; e quest'è tutt'uno col dire che quali le cose appaiono a ciascuno, tali in realtà sono a ciascuno. Ora, Protágora non era certo uomo di scarso valore, e non può aver detto cosa destituita di senso. Difatti l'impressione o sensazione, per esempio, di freddo o di caldo, varia secondo l'individuo che la prova. Essa, in casi simili, s'identifica con l'apparenza; e poichè è sempre di cosa che è ed ha quindi per oggetto l'essere; la sensazione, in quanto è conoscenza, non è mai bugiarda. Ma come s'abbia da concepir l'essere perchè la sensazione ne sia la conoscenza, è quello che Protágora insegnava segretamente ai suoi discepoli, affermando che nulla è, ma tutto diviene; che l'essere in sostanza non è che mutazione. E questa dottrina, nella quale consentono poeti e pensatori sommi, ha per sè prove non insignificanti. « Traslazione e sfregamento sono l'unico fondo del divenire e dell'essere apparente. Generazione del fuoco e del calore, che sono fonte e focolare di vita; sanità del corpo e progresso intellettuale; equilibrio vitale e moto eterno della natura, simboleggiati nell' aurea catena d'Omero, svelano sotto l'essere apparente la continuità di questo divenire mobile » (1). Donde segue che la sensazione è sempre relativa. Colore, calore, perfino grandezza e numero non sono per sè, ma solo rispetto ad altro; e perchè non si pon mente a ciò, si cade nelle maggiori contradizioni. Teeteto è pieno di meraviglia di fronte a siffatte contradizioni, ma questa meraviglia appunto è per Socrate la miglior prova della sua natura filosofica (VIII-XI).

Per superare tutte le difficoltà Socrate s'avvia ad esporre più largamente la dottrina dell'essere secondo Protágora. Bisogna però — soggiunge — non farsi sentire da' non iniziati, da que' materialisti, cioè, rozzi e cocciuti che, credendo soltanto a ciò che vedono con gli occhi o toccano con le mani, negano l'essere agli atti ed alle generazioni, a tutto quello, insomma, che è

(1) Così il Diès nell'Introduzione al suo 'Teeteto' (Coll. Budé, 1924), p. 131.

invisibile ed immateriale. Gl'iniziati invece, di cui Socrate si propone di svelare i misteri, sono gente di ben altra cultura. Il loro principio fondamentale è che tutto è moto. Ora, il moto è di due specie, attivo e passivo; e ciascuna specie si risolve in infiniti atti. Questi moti, incontrandosi, generano ad un tempo coppie infinite di numero: sensazioni da una parte, sensibili dall'altra. Le sensazioni si dicono visioni, udizioni, impressioni olfattive, impressioni di freddo, di caldo, ecc., ed anche piaceri, dolori, desiderî, paure; e ce n'è molte altre a cui non si dà un nome. I sensibili si chiamano colori, suoni e via dicendo. Tutte queste cose si muovono, ma talune velocemente, altre lentamente. Quando, per esempio, l'occhio ed un oggetto, attivo rispetto ad esso, vengono a contatto, la visione si stacca dall'occhio ed il colore dall'oggetto; onde l'occhio diviene veggente e l'oggetto diviene colorato. Nè diversamente deve dirsi delle sensazioni tattili come di tutte le altre. In breve, noi non possiamo parlare nè del soggetto senziente nè dell'oggetto sentito come di cose che stieno da sè e per sè, ma sempre in relazione tra loro. E questo principio s'applica così ai singoli oggetti come a quei fasci di cose, che si chiamano specie o nature. E qui Socrate chiede a Teeteto che gli sembri di questa dottrina; ma il giovanetto risponde di non intender nemmeno se il filosofo dica ciò che pensa o parli per metterlo a prova. E l'altro gli ricorda d'essere per suo conto sterile di pensieri e non vuole che aiutar lui ad esporre ciò che ha in mente. Si faccia dunque animo e risponda (XII).

E ripiglia domandando se a Teeteto non paia che di tutto s'abbia a dire lo stesso, anche del buono e del bello: che nulla è, ma tutto diviene. E poichè Teeteto assente, Socrate gli domanda ancora che opinione si faccia dei sogni, delle malattie, della follia, vale a dire di quelle condizioni individuali o morbose, permanenti o transitorie, nelle quali le cose appaiono diverse della realtà, e se si debba riconoscere che anche qui sia vera la sentenza di Protágora: che tutto quello, che a ciascuno appare, è vero a ciascuno; e se inoltre s'abbia qualche valida prova da addurre a chi in un dato momento chiedesse

se siamo desti o sogniamo. In tutti questi casi dunque sembra che ci manchi il mezzo per discernere il vero. Senonchè quelli, i quali pensano come Protágora, rispondono che questi stati d'animo o di corpo son cose diverse, e le cose diverse necessariamente dissimili. Chi dorme o è malato prova una sensazione diversa e dissimile da chi è sano e sveglio; ma non per questo la sua sensazione è men vera per lui nel momento in cui la prova. Sicchè, come pare, Teeteto non avrebbe errato nel concludere che conoscenza è sensazione. E siccome questa definizione è la conseguenza diretta della massima protagorea che l'uomo è misura di tutto, così questa a sua volta si fonda sul principio eracliteo del perpetuo fluire di tutte le cose. In questo modo il parto di Teeteto è pur venuto in luce; rimane a vedere se è vitale o vano; nè Socrate è in grado di sodisfare sul momento la curiosità di Teodoro, il quale vorrebbe sentirlo, e subito, da lui; ma ha bisogno di richiamare l'attenzione dello stesso Teeteto sulle cose dette, giacchè egli, quanto a sè, non può se non saggiare ciò che il giovane sarà per dirgli (XIII-XV).

E, intanto, si rivolge a Teodoro osservando che, se può consentire con Protágora nella massima che ciò che appare a ciascuno, quello anche è; non può non meravigliarsi ch'egli non avesse addirittura asserito che persino un animale qualunque è misura delle cose. Giacchè il suo principio, che senza dubbio si estende a tutte le creature, anche le più umili, dotate di senso, elimina ogni superiorità d'intelligenza e di sapere, compresa quella di Protágora, e distrugge dalle radici la possibilità di qualsiasi discussione proficua. Quest'esordio però non piace a Teodoro. Amico di Protágora, non vorrebbe partecipare ad un'eventuale demolizione di lui; nè d'altra parte opporsi a Socrate contro coscienza; e perciò lo invita a riprendere il colloquio con Teeteto (XVI).

Socrate dunque riprende la conversazione con costui, e gli domanda se non si meravigli anche lui d'essere, secondo la dottrina di Protágora, sapiente non solo al pari di qualsiasi uomo, ma anche di un dio. E Teeteto confessa che, mentre prima era rimasto convinto della

verità della sentenza: che quello che a ciascuno appare, quello anche sia a colui cui appare; ora è scossso dall'obiezione di Socrate. Ma questi gli fa notare che l'improvvisa sfiducia non è che l'effetto della sua giovanile inesperienza; giacchè Protágora, o chi per lui, potrebbe rispondere che ad un ragionamento bisogna contrapporre un ragionamento, non obiezioni fondate su probabilità e verosimiglianze. Occorre quindi mettersi per un'altra via, ed esaminar meglio se sensazione e cognizione sieno lo stesso. Orbene, di chi oda un linguaggio che ignora o veda caratteri esotici per lui; di chi una volta abbia imparato una cosa perchè l'ha vista e la ricorda, e chiuda poi gli occhi; si potrà dire che conosca e non conosca ad un tempo? Sarebbe assurdo. Dunque sensazione non è conoscenza. Però anche una simile conclusione è prematura. Contro queste e altrettali domande capziose Protágora potrebbe ancora difendersi; ma poichè — dice Socrate — egli è morto, e i tutori, che ha lasciati delle proprie idee, tra cui Teodoro, si rifiutano di prenderne le parti, ci si proverà lui. E parlando a nome del sofista, afferma che questi anzitutto comincerebbe dal protestare contro coloro che credono di confutarlo non esponendone lealmente la dottrina e mettendogli sulla bocca delle risposte, che non sono certo quelle che avrebbe date lui. Insisterebbe poi sulla differenza d'intensità tra memoria e sensazione; e, mentre non temerebbe di ammettere che si può conoscere e non conoscere la stessa cosa, non mancherebbe di osservare che l'uomo il quale conosce è diverso dall'uomo che non conosce, giacchè ogni uomo, tramutandosi incessantemente, diventa tanti uomini quante sono le sensazioni a cui va soggetto. Sfiderebbe gli avversarî a provare con argomenti serî che o le sensazioni non sono proprie a ciascuno di noi, o che, se son proprie, quello che a ciascuno appare, non sia, o meglio non diventi, vero per lui. Ed affermerebbe ch'egli è lontanissimo dal negare l'esistenza della sapienza e dei sapienti; ma che per sapienza egli intende il potere di condurre gli uomini, non già da false a vere cognizioni — il che è impossibile perchè tutte le sensazioni-cognizioni son vere per chi le prova — bensì da uno stato fisico, intel-

lettuale, morale peggiore ad uno migliore; e sapiente in ogni campo è per l'appunto chi può operare un simile cangiamento. Finchè dunque la sua dottrina non sia discussa e confutata con più solide ragioni, ognuno dovrà rassegnarsi, lo voglia o no, ad esser misura di tutte le cose. Egli, Protágora, non si rifiuterebbe a discorrerne a fondo, ma chiederebbe solo d'esser trattato con benevolenza, con sincerità, con animo filosofico, non col proposito di battagliare, ma con quello di capir bene che cosa si voglia dire quando si asserisce che tutto si muove, e ciò che a ciascuno appare, quello a ciascuno è; e, movendo da questo principio, esaminare se sensazione e conoscenza sieno lo stesso o alcunchè di diverso, senza giocare sulle parole che ognuno può tirare ad un senso o ad un altro nel proprio interesse (XVII-XX).

Di questo discorso in difesa dell'amico, Teodoro si compiace vivamente, e Socrate subito ne profitta per fargli notare che, se, come il sofista ha detto, la sua dottrina dev'essere esaminata sul serio, da uomini e non da ragazzi, Teodoro non può esimersi dall'intervenire nella disputa, almeno fino a che non si veda se in fatto di geometria un ignorante qualunque possa al pari di lui, Teodoro, essere la misura del vero. E Teodoro, dopo di aver tentato invano di schermirsi, è costretto a cedere, pur dichiarando che non andrà oltre il punto indicato da Socrate; e frattanto si dispone a rispondergli come può meglio (XXI).

Socrate vuole innanzi tutto riesaminare se si è avuto ragione o torto di censurare il ragionamento che faceva ognuno bastevole a se stesso; e se nel giudicare del meglio e del peggio ci sia chi vale di più e chi meno. Questo se l'erano essi concesso da sè a nome di Protágora; ma avevano poi il diritto di farlo? Si cerchi dunque di appurarlo da lui medesimo. Ora, egli afferma che ciò che pare a ciascuno, questo anche è; ma a tutti gli uomini pare che nel mondo ci sia chi sappia di più e chi meno, e che chi sa, ha opinioni vere; chi ignora, opinioni false; sicchè, anche ammettendo con Protágora che tutti abbiano opinioni vere, si dovrà ammettere — e dovrà ammetterlo lo stesso Protágora — che opinino con verità anche quelli i quali opinano che non tutti hanno opinioni vere.

« E allora, se è vero che tutti hanno opinioni vere, anche quelli i quali pensano che taluni o molti non hanno opinioni vere; necessariamente questi taluni o molti non potranno avere opinioni vere » (1). Inoltre l'esperienza d'ogni giorno c'insegna che gli uomini si giudicano a vicenda; che la maggioranza condanna la sentenza di Protágora; che quindi, se la sua opinione è vera per lui, sarà falsa per altri, e tanto più falsa quanto maggiore è il numero di quelli che la stimano tale. Che più? Lo stesso Protágora, credendo che tutti opinino vero, dà ragione anche a chi crede che egli opini falso; e così questa unanimità di dissenso da lui, non è rotta nemmeno da Protágora stesso. Senonchè forse — osserva da ultimo Socrate — tutto ciò non è che vaniloquio; e se Protágora, che certo ne sa più di noi, potesse metter fuori la testa dal sepolcro, ce lo proverebbe facilmente. Ma noi non possiamo che servirci de' nostri mezzi e dire quello che pensiamo. E quello che pensiamo è che nel mondo, per consenso di tutti, ci sono sapienti ed insipienti.

Ma non basta. Concediamo che nelle cose sensibili quello che appare a ciascuno, in realtà sia; concediamo che le cose calde, fredde, aspre, ecc. sieno a ciascuno tali, quali gli paiono; concediamo altresì che perfino negli affari pubblici sia onesto o turpe, giusto o ingiusto quello che tale pare a ciascuna città; siamo perciò forse autorizzati ad ammettere che altrettanto accada anche di quelle cose, che implicano un giudizio circa i loro effetti? che le cose che ciascuno, per esempio, giudica salubri, sieno in realtà tali? che le leggi, che una città reputa a sè utili, debbano poi col fatto riuscirle tali? E quanti pur non dividono in tutto le idee di Protágora, non negano che a questo proposito, tra le cose del primo genere e quelle del secondo, si debba fare una distinzione, ed anzi esplicano la loro sapienza a un dipresso così... Ma ecco che da un discorso ne scoppia un altro, anche più grave (XXII-XXIII 172 b).

---

(1) Così il Valgimigli nella sua bella versione del 'Teeteto' (Bari, 1926), p. 63, n. 2.

Qui l'osservazione di Teodoro: che essi sono ben padroni del loro tempo, dà modo a Socrate d'abbandonarsi alla lunga digressione sulla libertà e sulla superiorità di quelli che vivono la vita interiore del pensiero di fronte a quanti, schiavi delle loro passioni e delle loro ambizioni, logorano le proprie forze nelle beghe e nelle lotte di una esistenza tormentata e malvagia (XXIII 172 c-XXV).

Ripigliando quindi il discorso dal punto in cui l'aveva interrotto, Socrate ricorda come anche quelli, i quali ammettono che l'essere s'identifichi col divenire e ciò che via via pare giusto a ciascuno, tale anche sia per colui a cui pare; non osino applicare codesto principio a ciò che può produrre del bene e riuscire utile, a ciò, per dirla altrimenti, che implica una valutazione dell'avvenire. E ne adduce esempî. Uno Stato può darsi delle leggi che stima benefiche; un uomo può credere che il calore di cui soffre sia indizio di febbre; un altro può pensare che un discorso da recitare in tribunale sia destinato a suscitare una grande commozione; eppure in tutti questi casi è possibile che le previsioni non si verifichino. E perchè? Perchè, anche ad ammettere che ogni uomo sia buon giudice delle impressioni, sensazioni e cognizioni presenti; non si può disconvenire che solo chi sa è miglior giudice delle conseguenze future. E tralasciando altre prove, che — dice — si potrebbero addurre, è chiaro che, almeno sotto questo riguardo, non ogni opinione nascente da una sensazione è conoscenza (XXVI-XXVI 179 c).

Più difficile invece è dimostrare che la sensazione o percezione presente di ciascuno non sia sempre vera, non sia, cioè, conoscenza. Comunque, sarà bene affrontare la posizione più da vicino, per vedere se il principio su cui si fonda, della mobilità dell'essere, resista davvero a tutti gli attacchi. Su questo punto — lo conferma a sua volta Teodoro — la lotta è oltremodo ardente, giacchè i numerosi amici d'Eraclito difendono la dottrina del moto con grande vigore. Ma poichè anch'essi, in moto continuamente come la teoria che professano, non ci offrono presa; occorre che ci proviamo a mettercela davanti come un problema da esaminare

da noi. Orbene, questa teoria è antichissima; ma i primi sapienti la velarono di forme poetiche; i moderni la spiattellano per accaparrarsi l'adesione di tutti, perfino dei più incompetenti. E mi scordavo — aggiunge Socrate — di notare che sono appena pochi quelli che, come Parménide e i suoi, vi si oppongono, affermando l'immobilità dell'essere. Noi dunque ci troviamo di mezzo ai due campi, e dobbiamo deciderci per gli uni o per gli altri. Ma, dacchè abbiamo cominciato da questi partigiani del moto, seguitiamo a scrutinarne la dottrina. Il moto, dicono, è principio di tutto; e sta bene. Ma il moto è di due specie, di traslazione e d'alterazione; ed essi stessi non possono negare che tutte le cose si muovano in entrambi questi modi; altrimenti dovrebbero per necessità concedere che, se le cose si movessero in uno solo dei due, nell'altro starebbero ferme. Ed ora richiamiamoci al pensiero la dottrina delle sensazioni e delle qualità che si muovono tra il soggetto e l'oggetto. Se queste qualità si trasferissero senza alterarsi, noi potremmo assegnar loro dei nomi; ma dacchè, mentre si muovono, si alterano, non è possibile nemmeno denominarle come si dovrebbe. Altrettanto si verifica d'ogni sensazione: non si può dire piuttosto vedere che non vedere, udire che non udire, conoscere che non conoscere. La definizione dunque che conoscenza è sensazione si converte nell'altra che conoscenza è non conoscenza. Così il principio del moto, assunto a base di questa definizione, ci si scopre fallace, giacchè ogni risposta, affermativa o negativa, è o diventa vera, il che è quanto dire che è o diventa falsa; e bisognerebbe inventare un linguaggio nuovo per esprimersi in conformità di codesta dottrina. In questo modo — conclude Socrate — ci siamo liberati non solo di Protágora e della sua massima: che ogni uomo è misura d'ogni cosa, ma anche della definizione: che conoscenza è sensazione, fin dove per lo meno si fonda sul principio del perpetuo fluire (XXVI 179 c-XXVIII).

Esaurita questa parte, Teeteto manifesta il desiderio che sia discussa anche l'opinione opposta di Parménide.

Ma Socrate se ne schermisce; c'è ancora da dire intorno alla conoscenza e non bisogna rinunziarvi. A questo punto Teodoro, come s'era convenuto, è lasciato libero; e la conversazione è ripresa con Teeteto, a cui Socrate, nell'intento di confutare direttamente la definizione che conoscenza sia sensazione, chiede se gli sembri più esatto dire che noi vediamo con gli occhi o mediante gli occhi, che udiamo con gli orecchi o mediante gli orecchi; e il giovanetto si risolve per la seconda forma. Ora — continua Socrate — le sensazioni in noi non rimangono indipendenti l'una dall'altra; c'è qualche cosa verso cui convergono tutte, qualcosa con cui noi percepiamo ciò che vediamo mediante i nostri occhi o udiamo mediante i nostri orecchi; qualcosa insomma che ci permette di vedere e udire ad un tempo, e degli oggetti visti o uditi notare l'essere, l'unità, la pluralità, la somiglianza, la diversità, ecc. Quale è dunque quest'organo o potere centrale col quale ci rendiamo conto delle singole percezioni? Teeteto risponde che è l'anima; e la risposta desta la gioiosa ammirazione di Socrate. Ci sono dunque — egli conferma — cose che l'anima, la mente, percepisce da sè senz'aiuto del corpo, per via di comparazioni e giudizî; e se le sensazioni appartengono a tutti gli esseri viventi fin dalla nascita; la facoltà di comparare, di opinare, di giudicare non appartiene che agli uomini, e si acquista lentamente e non sempre da tutti. La sensazione, anche se presente, non raggiunge l'essere, manca di verità e non è conoscenza, che consiste non già nelle impressioni sensibili, ma nelle conclusioni che la mente ne trae. La sensazione dunque, anche se presente, non può esser conoscenza. E così noi, se non abbiamo trovato ciò che cercavamo, vale a dire che cosa sia conoscenza, abbiamo almeno trovato che non si debba cercarla nella percezione sensibile, sì bene in quella operazione dell'anima, qualunque nome le si dia, quando l'anima da sè s'occupi degli enti. Ma questa operazione — risponde Teeteto — si chiama opinare o giudicare. Verissimo — replica Socrate — e allora cancelliamo tutto e ricominciamo da capo. Che è conoscenza? (XXIX-XXX).

Asserire — risponde Teeteto — che ogni opinione sia conoscenza, non si può, perchè c'è anche opinione falsa. Ma credo di poter dire che conoscenza è opinione vera. Tu dunque — osserva Socrate — distingui tra opinione vera e opinione falsa. Ma è poi indiscutibile che esista opinione falsa, e come? Se esaminiamo il problema dal punto di vista soggettivo della conoscenza, pare non ci sia, perchè, posto che ciascuna cosa o si conosce o non si conosce; chi scambiasse, opinando, una cosa che conosce per un'altra che anche conosce, conoscerebbe ed ignorerebbe nel medesimo tempo, il che è assurdo; nè si può scambiare ciò che si conosce con ciò che non si conosce, perchè ciò che non si conosce non è presente alla mente, e non è quindi opinabile. Poichè per questa via non si spunta, esaminiamo il problema per un'altra via, per quella oggettiva dell'essere. Chi opina ciò che non è, opina falso. Ma è mai possibile opinare ciò che addirittura non è nè assolutamente nè relativamente a qualche altra cosa? Si può, per esempio, vedere o udire, ma non vedere o non udir nulla? Anche questo è assurdo. Se si vede o si ode anche una cosa, si vede e si ode una cosa che è. Si potrebbe tuttavia opinare che una cosa che è, sia un'altra che egualmente è. Ma se i due concetti sono insieme presenti nella mente, cioè si conoscono entrambi, come si può scambiare una cosa che si conosce con un'altra che parimenti si conosce? Chi, avendo in mente il concetto del bello e del brutto, o del bue e del cavallo, ha mai detto anche a se stesso che il bello è brutto e che il bue è cavallo? E se per contro uno ha in mente una cosa sola, come mai potrebbe opinare che questa sia un'altra che non ha in mente e che perciò non opina in nessun modo? (XXXI-XXXII).

Non bisogna per altro rinunziare ancora alla ricerca. Giacchè — nota Socrate — ove si dovesse concludere che opinione falsa non esista, s'andrebbe incontro a molte conseguenze assurde. E tenta un'altra spiegazione. Se l'errore è impossibile tra conoscenza e conoscenza e tra sensazione e sensazione presente, non è forse impossibile nell'incontro tra una conoscenza ed una sensazione presente. Uno, poniamo, vedendo di lontano

e in modo poco distinto una persona che conosce o anche non conosce, può scambiarla per un'altra che conosce e cadere in errore. A spiegare simili casi, è introdotto il paragone del blocco di cera dove sono impressi ricordi e sensazioni e pensieri. Ma se è così, non dovrebbe mai verificarsi l'errore, quando la mente non opera che su semplici astrazioni. Eppure chi, sebbene sia un aritmetico provetto, sbaglia, per esempio, sommando due numeri astratti, commette appunto un errore di codesto genere. Donde si deve concludere che o non si dà opinione falsa o si può non conoscere ciò che si conosce, il che pareva e pare inammessibile (XXXIII-XXXV).

Poichè neppure questa spiegazione sodisfa, Socrate ne studia una quarta, proponendo che si definisca il conoscere non già, come si suole, aver conoscenza, ma posseder conoscenza; in altri termini distinguendo le conoscenze in potenziali ed attuali. E chiarisce il suo pensiero con una nuova immagine. La mente umana possiamo figurarcela come una gran gabbia, vuota dapprima, ma che l'uomo riempie via via di volatili d'ogni sorta, ossia di tutte quelle cognizioni di cui successivamente s'arricchisce. Finchè queste cognizioni rimangono nella gabbia, si può ben affermare che l'uomo le possieda (in potenza), ma non le abbia (in atto). Ma quando ha bisogno di richiamarsene qualcuna alla mente, quando, per così dire, stende la mano per afferrare qualcuno di codesti volatili che possiede, egli può per isbaglio prenderne uno in cambio d'un altro, e così trovarsi dinanzi alla mente una conoscenza che non gli serviva in cambio di quella che cercava. Anche il provetto aritmetico, a cui s'accennava, pur conoscendo tutti i numeri, nel momento di calcolare, non si sottrae ad un tal rischio. In questo modo, è vero, si evita l'assurdo di concludere che si possa non possedere quello che si possiede, cioè non sapere quello che si sa; ma si evita poi un'obiezione anche più grave? Se è conoscenza quella che l'uomo ha nelle mani, ossia dinanzi al pensiero, come può averla presa per isbaglio? Per dirla altrimenti, come può la conoscenza esser causa d'errore? Tanto varrebbe dire che l'ignoranza può farci sapere o la cecità

vedere. Che se, come suggerisce Teeteto, s'immagini che ci sieno anche delle ignoranze svolazzanti tra le conoscenze, come potremmo, avendo in atto, presente al pensiero, un'ignoranza, confonderla con una cognizione? O si dovrà ricorrere ad un'altra gabbia o ad un altro blocco di cera, in cui sieno contenute o impresse cognizioni di conoscenze e d'ignoranze? Ma in questo modo non si finirebbe più, e non si riuscirebbe che a rendersi ridicoli con paragoni che non chiariscono nulla. Dopo tutto — conclude Socrate — forse il nostro torto è d'aver voluto indagare che cosa sia opinione falsa prima d'aver appurato che cosa è conoscenza. E allora rifacciamoci da capo. Com'altro potremmo definirla? Quanto a me — risponde Teeteto — io non so che ripeterti la definizione che ne ho già data: conoscenza è opinione vera. Ma Socrate la scarta in poche parole, dimostrandone l'inconsistenza con l'esempio di ciò che si verifica ogni giorno ne' tribunali, dove l'*opinio ex auditu* si sostituisce, e con ragione, alla *scientia de visu* (XXXVI-XXXVIII 201 c).

Senonchè qui Teeteto ricorda d'aver sentito da un tale definire la conoscenza come opinione vera accompagnata da ragione; giacchè — egli soggiunge — se sono inconoscibili le cose irrazionali, le razionali sono perciò stesso conoscibili. Socrate identifica questa dottrina con un'altra da lui udita, qualificandole entrambe per sogni: che, a differenza de' nessi, gli elementi di tutte le cose sono irrazionali ed inconoscibili, capaci d'esser nominati soltanto, non d'esser ragionati o definiti, perchè la definizione, in quanto conclude un ragionamento, è combinazione di vocaboli, come le cose sono combinazioni di elementi. E la definizione, riferita ora da Teeteto, pare abbia per sè tutta l'apparenza del vero. Però rimane un punto su cui Socrate ha ancora qualche dubbio. È poi vero che i nessi sieno conoscibili, ma gli elementi no? E qui con un lungo ragionamento il filosofo induce Teeteto a convenire che l'elemento non è men conoscibile del nesso. Ciò per altro — egli osserva — non deve farci dimenticare il soggetto principale della indagine: l'esame dell'ultima definizione di conoscenza. In essa

la parola ragione non può che avere uno di questi tre significati:

1°. Espressione d'un pensiero mediante parole. Ma questo lo fa chiunque parla e non implica conoscenza;

2°. Enumerazione delle varie parti d'un complesso. Ma anche questo si può far bene in certi casi, male in altri; e non ci dà la sicurezza della scienza;

3°. Indicazione della differenza caratteristica d'un oggetto. Ma anche così non si va oltre la vera opinione, giacchè non può esserci vera opinione di nessuna cosa, se essa prescinde da ciò che costituisce la differenza caratteristica di quella tal cosa.

E il colloquio, sospeso a questo punto, ma per essere ancora ripreso, termina apparentemente senza una conclusione positiva. Senonchè Teeteto ci avrà per lo meno guadagnato di modestia, perchè in avvenire non crederà di sapere quello che ignora (XXXVIII 201 d-XLIV).

Questa conversazione di Socrate con Teeteto e Teodoro è preceduta da un proemio, assai notevole per più riguardi e sul quale avrò occasione di tornare. Intanto esso, oltre ad essere un omaggio reso da Platone ai suoi amici Euclide e Teeteto, e l'unico esempio d'un prologo in forma drammatica premesso ad un dialogo egualmente in forma drammatica; ci fornisce due date importanti: quella del tempo in cui sarebbe avvenuta questa conversazione di Socrate con Teeteto — tempo precisato anche meglio dalle ultime parole di Socrate — e l'altra del giorno in cui Euclide nella sua casa di Mégara avrebbe fatto dar lettura all'amico Terpsione dei ragionamenti che egli aveva curato di riprodurre fedelmente per iscritto. La prima di queste date non solleva dubbî; non così però la seconda. Giacchè di battaglie o combattimenti presso Corinto o sull'istmo, in cui furono impegnati opliti ateniesi, ne avvennero tanto all'inizio della guerra, detta appunto di Corinto, nel 394 (battaglia di Nemea) tra gli Ateniesi e gli Spartani, quanto più tardi, nel 368, tra i Tebani e gli Ateniesi sotto la guida di Cabria. Ora nel 399, anno della morte di Socrate, Teeteto, stando al ritratto che ce n'ha lasciato Platone, era appena un gio-

vanetto (μειράκιον), di non più forse che diciassette anni; sicchè non par verosimile che nel 394, in età di ventidue anni all'incirca, potesse esser divenuto un matematico insigne così da giustificare pienamente e la previsione di Socrate e le lodi che i due Megaresi gli tributano a gara. Non è quindi meraviglia che la maggioranza degl'interpreti propenda oggi per crederlo caduto in qualcuno dei combattimenti dell'a. 368 (1).

Naturalmente con questa data si connette anche quella della composizione del dialogo; e su questo punto i dotti si son divisi in due campi. I più antichi, fino allo Zeller (2), movendo soprattutto dal contenuto del dialogo, lo ritennero composto circa il 390 o poco dopo, mentre i più recenti, e per ragioni stilistiche e per qualche manifesta allusione a fatti posteriori (qual è soprattutto l'accenno all'elogio d'un tiranno in 174 d), lo ravvicinarono ai dialoghi dell'ultimo periodo e lo credettero di poco, o di non molto, anteriore al 'Sofista', al quale si collega per l'intervento di Teeteto, e che non è probabilmente anteriore all'a. 366.

In così notevole divergenza d'opinioni il nostro A. Chiappelli in un suo acuto studio del 1904 (3) emise l'ipotesi che il 'Teeteto' — e non esso solo tra' dialoghi platonici — potesse essere stato oggetto d'una doppia redazione da parte del filosofo-artista. Secondo il Chiappelli, la parte sostanziale del dialogo, vale a dire la critica così vivace della teoria di Protágora (morto nel 411) con gli attacchi contro Antístene (che nel 368

---

(1) Di Teeteto scrisse Eva Sachs in due pubblicazioni: *De Theaeteto atheniensi mathematico* (Berlin, 1914) e *Das Werk des Theaetet* nell'op. *Die 5 platon. Körper...* (Berlin, 1917). — Sull'età di lui nel dial. si vedano le pp. 121 sgg. del primo art. del Vogt cit. nella n. 1 di p. 37. Che egli avesse raggiunto l'età virile quando tornò ferito e malato dal campo di Corinto, risulta, mi pare, da' termini con cui è espressa la predizione di Socrate in connessione con le parole dei due Megaresi. Socrate infatti aveva detto che T. sarebbe divenuto illustre (ἐλλόγιμος), se avesse raggiunto l'età virile (εἴπερ εἰς ἡλικίαν ἔλθοι). Questa considerazione, se non m'inganno, mi sembra decisiva.

(2) Cfr. *Die Abfassungszeit d. platon. Theätet* in *Archiv f. Gesch. d. Philosophie*. N. F. IV (1891), pp. 189-214.

(3) *Ueber die Spuren einer doppelten Redaktion d. platon. Theaetets* nello stesso *Archiv. f. Gesch. d. Philos.* N. F. X (1904), pp. 320-333.

forse non era più vivo), difficilmente spiegabile in un tardo periodo della vita di Platone, s'intende assai bene quando si collochi la prima stesura del dialogo in un tempo nel quale l'autore doveva schiudersi una propria via in competizione coi suoi emuli e con le altre scuole contemporanee. S'aggiunga che a convalidare un tale sospetto concorrono altre circostanze messe egualmente in rilievo dal Chiappelli, quali, per esempio, l'indagine elementare sul concetto del sapere, il metodo prettamente socratico della disputa, la parte di protagonista, tuttora attribuita a Socrate, a differenza di ciò che si verifica negli ultimi dialoghi; l'insistenza di Socrate nell'affermare la propria sterilità intellettuale che, se è più conforme al carattere storico dell'uomo, è men conciliabile con l'evoluzione che esso carattere aveva subìto nel 'Convito' (probabilmente del 367) e con l'intensa operosità didattica di Platone dopo la fondazione della sua scuola. Nè sono senza importanza certi accenni del prologo, nel quale Platone, che certo parla per bocca di Euclide, par che si proponga di metterci egli stesso sulla via buona. Difatti le parole, con cui Euclide enumera le molte cure spese per giungere ad un'esatta e compiuta riproduzione del colloquio, sono oltremodo significative, non solo perchè mirano a darci una garanzia della fedeltà con cui si studiò di raccogliere e fissare le parole del maestro; ma anche, e più, perchè attestano la genesi del dialogo e le fasi successive della sua elaborazione. Da ultimo l'avvertenza di avere omesso quegl'incisi fastidiosi nel corso della conversazione, non è, si può credere, un accenno, abbastanza trasparente, alla trasformazione del dialogo da narrativo in drammatico? D'altra parte il meraviglioso brano, in cui alla vita dell'uomo rotto agli affari è contrapposta quella del filosofo che vive e si muove in un mondo ideale — brano che Platone, secondo il Chiappelli, avrebbe trovato modo di fonder meglio nell'economia del dialogo, se l'idea gliene fosse nata nel momento in cui lo componeva di getto (1) — dov'è ora, rivela — e Platone medesimo lo

(1) Su questo particolare mi permetto di dissentire dal Chiappelli. Il carattere stesso di digressione apparente che ha questo brano, nel mezzo

confessa — il suo carattere di digressione; e col suo tono di discorso d'un vecchio ad un vecchio, coi suoi accenti d'accorata mestizia ed in particolare con la sua allusione sicura ad un fatto storico di data ben più recente, non potè essere scritto se non quando Platone era già parecchio innanzi negli anni. Nè le osservazioni di lingua e di stile, che hanno indotto gli studiosi più recenti ad attribuire il 'Teeteto' all'ultimo periodo dell'attività letteraria del filosofo, possono, mi pare, valere come una prova decisiva contro l'ipotesi d'una tarda revisione del dialogo. Giacchè è ovvio che una mente così vigile e sempre in moto, ed uno stilista così incontentabile come Platone, tornando a distanza di più d'un ventennio sul proprio lavoro, avesse introdotto anche nella forma quelle modificazioni, che il gusto e la pratica dello scrivere gli avevano rese abituali.

Questa geniale congettura del Chiappelli che conciliava delle opinioni così discordanti, sostenute con ragioni suppergiù di egual peso da una parte e dall'altra, fu, in sostanza, confermata dalla testimonianza d'un commentario anonimo del 'Teeteto' scoperto in un papiro egiziano e pubblicato nel 1905 (1). L'ignoto e tardo interprete, sul principio del suo scritto, ci dà una notizia della quale egli stesso non misurava l'importanza come indicazione del modo di comporre di Platone (2). Ecco le sue parole: « Esiste <del dialogo> anche un altro proemio, alquanto freddo, suppergiù d'un egual numero di linee, che comincia: 'Ragazzo, porti tu il discorso intorno a Teeteto?' Il <proemio> genuino invece è quello che comincia: <'Torni> proprio ora, Terpsione?' E pare che <Platone> avesse <dapprima> reso drammatica la conversazione di Socrate ragionante con Teodoro e Teeteto; e quindi, poichè presentava molte difficoltà, v'aggiunse il proemio in cui Euclide comunica a Terpsione la narrazione scritta delle cose che aveva udite da Socrate.

---

della discussione filosofica, sia stato esso aggiunto addirittura o ampliato e modificato nella seconda redazione, contribuisce a porne in rilievo l'efficacia ed il valore.

(1) *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet*, bearbeitet v. H. DIELS u. W. SCHUBART in *Berliner Klassikertexte*, II (Berlin, 1905).

(2) Cfr. *op. cit.* 'Einleitung', p. XXV.

Euclide era uno degl'illustri Socratici, e fu il fondatore della cosiddetta Scuola megarica, che più tardi assunse un indirizzo alquanto sofistico. Platone dunque dedicò l'importante dialogo a persona di valore. Non si <creda> perciò alla ragione ch'egli adduce: affinchè non impacciassero quegl'incisi: ' Ed io dissi ', ' Ed io ripresi '; e di colui che rispondeva: ' Lo ammise ' e ' Non ne convenne '; giacchè in molti casi egli si servì di questa forma d'esposizione e non vi trova alcun impaccio » (1). — Ora in questo brano, se io non m'inganno, bisogna distinguere due parti di ben diverso valore: la prima, in cui lo scoliaste ci attesta l'esistenza d'un proemio diverso, ripudiato più tardi da Platone, e accenna ad un rifacimento del dialogo in forma drammatica, la seconda in cui afferma che non merita fede la dichiarazione del filosofo sul motivo, per il quale aveva stimato preferibile la forma drammatica alla narrativa; e se questa non ha che il valore d'una congettura, e d'una congettura arbitraria (2), assai più importante è la prima, nella quale

---

(1) Riproduco integralmente il testo: Φέρεται δὲ καὶ ἄλλο προοίμιον ὑπόψυχρον σχεδόν τῶν ἴσων στίχων, οὗ ἡ ἀρχή· ' Ἆρα γε, ὦ παῖ, φέρεις τὸν περὶ Θεαιτήτου λόγον '; τὸ δὲ γνήσιόν ἐστιν, οὗ ἡ ἀρχή· ' Ἄρτι, ὦ Τερψίων '. Ἔοικε δὲ πεποιηκέναι μὲν δραματικὸν τὸν διάλογον τοῦ Σωκράτους προσδιαλεγμένου Θεοδώρῳ τε καὶ Θεαιτήτῳ, εἶτα ἐπεὶ εἶχεν πολλὰ ἄγκυλα προσέθηκεν τὸ προοίμιον, ὡς Εὐκλειδου ἀπομνημονεύοντος πρὸς Τερψίωνα, ὧν ἠκηκόει Σωκράτους· ὁ δ' Εὐκλείδης τῶν ἐλλογίμων ἦν Σωκρατικῶν καὶ ἠρξέν γε τῆς ὀνομασθείσης Μεγαρικῆς αἱρέσεως, ἥτις ὕστερον ἐγένετο σοφιστικωτέρα· ἐμβριθεῖ τοίνυν ἀνδρὶ ἐπεφήμισεν τὸν διάλογον ὄντα καρτερόν· οὐ γὰρ δὴ δι' ἥν φησιν αἰτίαν, ἵνα μὴ παραποδίζοι ἐνκείμενα ' Καὶ ἐγὼ ἔφην, Καὶ ἐγὼ εἶπον ' καὶ περὶ τοῦ ἀποκρινομένου ὅτι ' Συνέφη ' καὶ ' Οὐχ ὡμολόγει '. κέχρηται γοῦν ἐπὶ πολλῶν τοιούτῳ χαρακτῆρι καὶ οὐκ ἐνοχλεῖ οὐδὲν ἐν ἐκείνοις (Col. III, lin. 28 - IV lin. 17). — Osserverò, senza naturalmente insisterci, che anche la forma dell'interrogazione con cui cominciava il vecchio prologo: ' Porti tu, ragazzo, il discorso intorno a Teeteto? ', mi fa l'impressione che accenni piuttosto ad un racconto che ad un dialogo drammatico.

(2) Mi sorprende che questa strana idea dello scoliaste sia stata accolta favorevolmente dall'Apelt (PLATON *Theaetet übersetzt u. erläutert.* IV Aufl. Leipzig, 1923), il quale nel motivo addotto da Platone vede una prova del suo humour. Anche se Platone non avesse scritto che dialoghi di forma narrativa, la supposizione dell'antico interprete, non lascerebbe d'essere cervellotica. Ma poichè Platone ha scritto i suoi dialoghi così in forma narrativa, come in forma drammatica, e anzi negli ultimi tempi abbandonò

lo scrittore, sia pure citando di seconda o di terza mano, enuncia fatti che evidentemente desumeva dalla tradizione letteraria. Riconosco che le parole del testo, in cui io vedo un accenno ad un rifacimento del dialogo, non sono chiarissime, e che la frase da me tradotta: « Sembra che <Platone> avesse <dapprima> reso drammatica la conversazione, ecc. » (Ἔοικε πεποιηκέναι μὲν δραματικὸν τὸν διάλογον — alla lettera: « Sembra <Platone> aver fatto drammatico il dialogo ») possa intendersi anche della originaria redazione del 'Teeteto', possa, cioè, intendersi nel senso che esso fin dall'origine avesse avuto forma drammatica; ma non credo che sia l'interpretazione più consona alle parole del testo. Se il dialogo non era stato oggetto d'alcuna modificazione, perchè accennare alla forma di esso? Perchè soprattutto mettere in così stretto rapporto questa proposizione con quella che segue, come dimostra non solo il μέν che s'accompagna al πεποιηκέναι, ma le particelle εἶτα ἐπεὶ 'quindi poichè', con cui è introdotta la frase successiva? Ritengo perciò col Valgimigli (1) che il πεποιηκέναι non possa riferirsi che alla nuova redazione, e che le 'molte difficoltà' o i 'molti imbarazzi' (i πολλὰ ἄγκυλα del papiro) che determinarono la sostituzione d'un prologo all'altro, dovessero « essere venuti fuori appunto dalla redazione nuova in relazione col prologo antico ».

Io non m'illudo davvero di poter pronunciare una parola decisiva su una questione in cui dissentono i più insigni interpreti di Platone. Credo però — e mi sia consentito di dirlo — che, se si può discutere come e fino a che punto Platone avesse modificato il disegno e la trama

---

la forma narrativa per la drammatica; non è ben più semplice e ragionevole ritenere ch'egli, accortosi dell'inverosimiglianza e degl'impacci che gli aveva procurato in qualche caso la forma narrativa (per es. nel 'Parménide'), si fosse da ultimo determinato per la forma drammatica?

(1) Cfr. 'Prefazione' alla cit. traduzione del dialogo, p. XXII in n. E, a proposito della congettura del Chiappelli e della testimonianza dell'anonimo commentatore, si vedano le opportune osservazioni del Fraccaroli — sebbene non tutte, mi pare, addirittura egualmente indiscutibili — esposte ne' 'Prolegomeni' alla sua eccellente versione del 'Sofista' e de 'L'uomo politico' (Torino, Bocca, 1911) cap. I p. 6 sgg.

del primo 'Teeteto', non si può negare che la tesi di quelli che vedono nel dialogo, quale noi lo leggiamo, una redazione rimaneggiata, e rimaneggiata a distanza di anni, dall'autore, sia la più plausibile e la meglio documentata (1).

Ora, che Platone, rifacendo il dialogo, ne rifacesse anche il prologo, è perfettamente naturale. Ma da quale circostanza fu indotto a tornare sulla propria opera, ed in particolare ad infondere un maggior calore nel tono del proemio? Qui evidentemente non si può che lavorare di fantasia, non si può che proporre qualche congettura; e se questa, per la quale mi decido, non parrà abbastanza fondata, me ne conforterò col pensiero che non è la prima nè sarà l'ultima.

Io dunque suppongo — dovrei dire: immagino? — che Platone, circa il 390 o non molto dipoi, avesse scritto il dialogo in forma narrativa, corredandolo del prologo che comincia: « Ragazzo, porti tu il discorso intorno a Teeteto? ». In questo prologo — nel quale non sappiamo con sicurezza se figurasse, o no, Euclide — è però ovvio che si parlasse con lode del giovanissimo interlocutore di Socrate, e s'accennasse alla predizione del filosofo, che ben poteva essersi, in parte almeno, realizzata, giacchè a quel tempo Teeteto, se non era divenuto quel matematico illustre che divenne più tardi, poteva o doveva aver già dato tali prove delle sue attitudini nel campo della geometria da destare l'ammirazione di quanti lo avevano familiare, tra' quali era in primo luogo Platone.

Più tardi, anzi molto più tardi, questi, tornato dal suo secondo viaggio in Sicilia, apprese la grave notizia

---

(1) Che il dialogo, come suppone il Valgimigli (nella 'Prefazione' alla sua versione, p. VII in n.) possa essere stato scritto in forma narrativa un po' prima del 369 e rifatto appena qualche anno dopo in forma drammatica, non sembra credibile. Oltre alla difficoltà di rendersi conto del perchè Platone possa averne dato due redazioni in così breve tempo, vi si oppongono e il contenuto di esso e la forma artistica che lo ravvicina piuttosto ai dialoghi del periodo precedente. Immaginando invece che il dialogo fosse stato rifatto a distanza d'una ventina d'anni, si può spiegare forse in qualche modo anche l'incongruenza del lungo intervallo tra la conversazione di Socrate e la lettura fattane a Terpsione, ad un amico, cioè, e concittadino di Euclide, che questi presumibilmente doveva vedere assai spesso. Quel particolare potrebbe essser rimasto immutato, com'era nel vecchio proemio.

della scomparsa dell'amico; e profondamente addolorato, ne trasse occasione per ripigliare il dialogo, modificarne la forma, e sostituirvi il nuovo preambolo, dando com'era naturale, sotto la penosa impressione del momento, un maggior calore all'elogio d'un uomo che, giunto al vigore dell'età, aveva potuto pienamente giustificare la previsione di Socrate; e, morendo da valoroso per la patria, lasciava nella storia della scienza un'orma incancellabile. E ho detto: morendo per la patria, giacchè, se Platone col suo squisito senso artistico, non lo dice espressamente, è senza dubbio questa l'impressione che le commosse parole del proemio suscitano nell'animo di chiunque lo legga senza preconcetti.

Il 'Teeteto' è l'ultimo dialogo nel quale brillano le grandi qualità artistiche di Platone. Per qualche particolare esso si connette col 'Menone', mentre, soprattutto per la scena, ricorda il 'Líside' e il 'Cármide'; ma nè l'uno nè l'altro di questi giovanissimi interlocutori di Socrate, che pur ci sono dipinti in modo così attraente, riuniva in sè, al pari di Teeteto, tutte quelle doti di mente e d'animo da lasciar presagire l'uomo superiore e il vero filosofo, come l'intendevano gli antichi.

Teeteto, che fisicamente somigliava a Socrate, c'è ritratto anche intellettualmente e moralmente come il riflesso giovanile di lui. E noi possiamo figurarci che, a prescindere dai tratti del volto, quale in questo dialogo appare Teeteto a Socrate, tale dovè sembrargli il giovane Platone, quando la prima volta entrò nel circolo dei suoi amici.

Teodoro godeva fama d'essere un matematico di valore. Era nativo di Cirene, dove Platone lo aveva conosciuto e ne aveva seguito gl'insegnamenti. Di carattere buono e mite, amico ad un tempo di Protágora e di Socrate, non vuole sentire dir male del primo, ma non osa contradire il secondo. Non estraneo alle speculazioni filosofiche, ma non avvezzo alla dialettica socratica, mostra la «ripugnanza dell'uomo maturo e di scienza... a stare a sindacato di Socrate. E come spicca la sua voglia di mutar modo di discorso, quando Socrate entra

in quella maravigliosa dipintura dell'uomo di studio contrapposto all'uomo d'affari! Vorrebbe che continuasse a quel modo, cioè non sottilizzando sulle risposte che gli si danno, e mostrandole l'una dopo l'altra vane, ma esponendo largamente concetti alti e suoi» (1). E quanto è vivo e spontaneo il suo elogio di Teeteto! S'intravvede com'egli abbia intuito — e se ne compiaccia — la genialità d'un alunno destinato a superare il maestro.

La figura morale di Socrate grandeggia in questo come negli altri dialoghi in cui ci è rappresentato nei momenti culminanti della sua esistenza. Egli è pienamente consapevole dell'azione che esercita sui giovani, è convinto di adempiere una missione divina, ed è perciò, checchè gli costi, risoluto a continuare per la sua via. L'arte ostetricia, di cui a ragione si vanta, non è in fondo che il modo onde «un'indole filosofica ne sveglia un'altra» (2). Così egli domina sempre la discussione, anche quando non ne ha l'aria; e attraverso le apparenti divagazioni la indirizza abilmente verso il fine che si propone di raggiungere. Ma il centro luminoso e «più specialmente umano» (3) del dialogo è costituito dalla digressione sulla superiorità della vita del pensiero come contrasto alla vita del senso. Il vecchio filosofo, che non ignora quante avversioni, e da lunghi anni, si sieno venute accumulando sul suo capo; che conosce le arti e la potenza dei suoi nemici; che sa quanto poca presa abbia sulla moltitudine il linguaggio della verità; nel giorno stesso del supremo cimento, non solo discorre con l'amabile serenità, che gli è abituale trattando coi giovani, d'un arduo problema filosofico, ma non trascura l'occasione d'esprimere il suo disprezzo per quella vita d'astuzie, di compromessi, di dedizioni che uomini, quali il Cállicle del 'Gorgia' consideravano come la più alta manifestazione di abilità e di sapere. Socrate prevede, e lo

---

(1) Così il Bonghi nel suo dotto e acuto 'Proemio' alla versione del 'Teeteto' (Roma, 1891), p. XLVII sg.

(2) Bonghi, *ibid.*, p. CLIII.

(3) Come ben dice nella cit. 'Prefazione' (p. XVIII) il Valgimigli, che di quest'episodio mette assai bene in evidenza il valore ed il significato nell'economia del dialogo.

aveva previsto da tempo, quello che lo attende. Ma come nel 'Gorgia' ha detto che l'importante per l'uomo non è vivere, ma viver bene, così qui afferma che il dovere del saggio è fuggire al più presto da questa terra per assomigliarsi, quanto è possibile, all'esemplare divino.

Per un uomo d'una così profonda religiosità si capisce come la morte non sia che un incidente trascurabile, che non può punto influire nè sulle sue convinzioni nè sul corso della sua condotta nella vita.

TEETETO[1]

EUCLIDE, TERPSIONE (2).

I. — *Eu.* Torni ora di villa, Terpsione, o sei qui da un pezzo? St. I. p. 142

Ter. Da un bel pezzo. Anzi ti cercavo per la piazza, e mi meravigliavo di non riuscire a trovarti.

Eu. Difatti non ero in città.

Ter. O dove?

Eu. Scendevo per la via che mena al porto (3), quando mi sono imbattuto in Teeteto, che portavano da Corinto, dal campo, ad Atene.

Ter. Vivo, o morto?

Eu. Più morto che vivo. Sta purtroppo assai male; b
e non solo per le ferite, ma anche più perchè colpito dal morbo che serpeggia nell'esercito.

Ter. Che! la dissenteria?

Eu. Appunto.

Ter. Oh, quale uomo dici in pericolo di vita!

---

(1) Dal testo di Burnet, t. I (Oxford, 1905).

(2) Questa breve conversazione tra Euclide e Terpsione si finge avvenuta in Mégara presso la casa di Euclide. Su costui v. l' ' Argomento ', p. 21. — Terpsione era anch'egli megarese e scolare di Socrate, alla cui morte si trovò presente insieme con Euclide.

(3) Il porto di Mégara si chiamava Nisea.

Eu. Un valentuomo davvero, Terpsione; poichè anche ora udivo da taluni farne le maggiori lodi per la sua condotta nella battaglia.

Ter. E non è punto strano. Anzi, ben più mi meraviglierei se non fosse così. Ma come mai non s'è fer-
c mato qui, a Mégara?

Eu. Aveva fretta di giungere a casa. E per quanto io ne lo avessi pregato e glielo avessi consigliato, non ha voluto. Sicchè, dopo d'averlo accompagnato un tratto, nel ritornarmene, mi sono ricordato di Socrate, e sono stato preso da meraviglia come anche a proposito di costui, non meno che in altri casi, egli avesse divinato giusto. Difatti, poco prima della morte, credo, Socrate ebbe modo d'incontrarsi in Teeteto, ch'era un giovanetto; e, standoci insieme e ragionando con lui, rimase vivamente ammirato della sua natura; e allorchè poi io mi recai ad Atene, mi riferì i discorsi
d che aveva avuti con lui, degnissimi d'essere uditi; e soggiunse che quel giovanetto sarebbe immancabilmente divenuto un uomo illustre, se fosse giunto ad età virile.

Ter. Ed aveva ragione, pare. Ma quali furono questi ragionamenti? Potresti riferirmeli?

Eu. No, per Zeus, non potrei, almeno così a mente.
143 Ma ne presi allora, appena tornato a casa, certi appunti; e dopo, con comodo, a misura che me ne rammentavo, li venivo scrivendo; e poi, quante volte capitavo ad Atene, via via interrogavo Socrate su' punti che non ricordavo; e, tornato qui, correggevo. Sicchè posso dire d'avere, riprodotto per iscritto, suppergiù tutto il ragionamento.

Ter. È vero: questo te l'ho sentito dire anche altre volte. E, appunto, volevo sempre chiederti di mostrarmelo, ma ho indugiato fin qui. Ebbene, che cosa c'impedisce di riandarlo ora? Quanto a me, ho pure un gran bisogno di riposarmi, giacchè torno dalla campagna.
b *Eu.* Ma sicuro, anch'io ho accompagnato Teeteto fino ad Eríneo (1), sicchè neppure a me non dispiace

---

(1) Luogo selvatico sul Cefiso, in prossimità di Eleusi, dove, secondo la tradizione, Perséfone era stata rapita dal dio Ades.

un po' di riposo. Andiamo dunque <a casa>; e mentre noi ci riposiamo, il servo ce ne darà lettura.

Ter. Benissimo (1).

Eu. Il libro, Terpsione, eccolo qui. Però il dialogo io lo scrissi, non come Socrate me lo riferì quando me lo riferiva, ma come se egli ragionasse proprio con quelli con cui diceva d'aver ragionato. Ed erano, diceva, il geometra Teodoro e Teeteto. Affinchè dunque nello scritto non creassero impacci quelle indicazioni tra c
un discorso e l'altro, sia quando di sè Socrate, per esempio, diceva: «Ed io dissi», ovvero: «Ed io ripresi»; sia quando dell'interlocutore diceva: « Lo ammise » o « Non ne convenne »; perciò, tolte via queste indicazioni, scrissi il ragionamento come se Socrate parlasse addirittura con quelle persone.

Ter. E non hai avuto torto, Euclide.

Eu. Ma su, ragazzo, prendi il libro e leggi.

SOCRATE, TEODORO, TEETETO.

II. — *So.* Se, Teodoro, più a cuore mi stessero le cose di Cirene, io ti domanderei di esse e delle persone di colà, d
se ci sieno lì pure de' giovani che attendono con ardore allo studio della geometria o di qualsiasi altra scienza (2). Senonchè ora... quelli, in realtà, io li ho cari meno di questi nostri; e de' nostri giovani a preferenza mi preme di sapere quali ci lascino sperare di poter divenire un giorno insigni. Questo è ciò ch'io e cerco d'indagare, per quanto posso, da me stesso e su cui interrogo quegli altri, co' quali vedo che i giovani si trovino insieme volentieri. Ora, quelli che frequentano la tua compagnia non son pochi davvero, e giustamente, poichè tu sei uomo di gran merito, oltrechè

(1) Frattanto entrano in casa.

(2) Il testo ha ' filosofia ', che è il nome che a quel tempo si dava ad ogni studio di carattere scientifico.

e per il resto, soprattutto per le tue cognizioni geometriche. Se, dunque, ti sei imbattuto in qualche giovane di valore, avrei caro di saperlo.

Teo. Ma sì, Socrate, val bene la pena e ch'io ti dica e che tu sappia in qual giovanetto io mi sia imbattuto tra' vostri concittadini. Se fosse bello, avrei gran ritegno a parlarne, perchè temerei che da qualcuno si potesse sospettare ch'io ne fossi invaghito; ma ora — e ti prego di non volermene — non è bello; e con quel suo naso rincagnato e gli occhi sporgenti — l'uno e gli altri, del resto, meno di te — ti somiglia; e posso
144 parlarne con la coscienza tranquilla. Sappi dunque che di quanti giovani ho mai incontrati — e ne ho avvicinati tanti! — non ne ho mai conosciuto un altro di così meravigliosa natura. Perchè uno che avesse tanta facilità d'apprendere, quanta è difficile trovarne in altri, e fosse insieme d'un carattere straordinariamente mite e per dippiù d'una fortezza d'animo a tutta prova; io, per me, non credevo che potesse esserci, nè vedo che ci sia. Difatti quelli che, come lui, hanno ingegno acuto, animo alacre e memoria tenace, sono anche per lo più assai corrivi all'ira; e nella loro foga incomposta si lasciano trasportare in qua e in là come navi senza
b zavorra, e sono per natura più furiosi che coraggiosi, mentre d'altro lato quelli, che hanno carattere più posato, affrontano gli studî con una certa fiacchezza e dimenticano assai facilmente. Costui, al contrario, ne' suoi studî e nelle sue indagini procede in modo così liscio e franco e conclusivo con la maggiore placidezza, come un rivolo d'olio che scorre senza rumore; sicchè non può non far meraviglia come un giovanetto della sua età possa ottenere dei risultati simili in codesta maniera (1).

---

(1) « Le qualità essenziali di una natura filosofica », osserva il Campbell, cit. dal Bonghi, « enumerate nel sesto libro della Repubblica ⟨503 b, c⟩ sono amore di verità, prontezza nell'imparare, buona memoria, liberalità, giustizia e gentilezza, temperanza, coraggio ». Al che il Bonghi aggiunge: « La filosofia, secondo il concetto degli antichi, non è meramente scienza, ma altresì virtù; non è solo un abito intellettuale della mente, ma altresì un abito morale dell'animo ».

So. Che bella nuova, Teodoro! E di chi anche tra' miei concittadini è figliuolo codesto giovanetto? (1).

Teo. Ne ho udito il nome, ma non lo ricordo. Però, appunto, eccolo qui, nel gruppo che viene a c
questa volta, quello di mezzo. Poco fa, nella pista di fuori, si stavano ungendo alcuni suoi compagni e lui stesso; e ora, dopo d'essersi unti, vengono, mi pare, verso di noi. Ma guarda se lo conosci.

So. Oh! lo conosco. È il figlio di Eufrónio, il Suniese (2), d'un uomo, caro mio, tal quale tu mi dipingi il figlio, d'ottima reputazione per molti rispetti e che lasciò anche una sostanza assai cospicua. Ma il nome del giovanetto non lo so.

Teo. Teeteto è il suo nome, Socrate. La sostanza d
gliel'hanno dilapidata, se non erro, certi suoi tutori; e nondimeno anche di fronte al danaro è d'una meravigliosa liberalità, Socrate.

So. Un nobile carattere, a quel che dici. Ebbene, pregamelo che venga a sedersi qui accanto.

Teo. Sarà fatto. Teeteto, vien qui accanto a Socrate.

So. Benissimo, Teeteto, affinchè anch'io veda di me stesso che faccia ho, perchè Teodoro afferma ch'io e
l'ho simile alla tua. Però se, avendo ciascun di noi due una lira, Teodoro affermasse che queste sono accordate all'unisono; gli crederemmo noi senz'altro, o vorremmo prima informarci se egli che lo dice s'intenda di musica?

Tee. Vorremmo prima informarci di questo.

So. E, trovatolo tale, gli presteremmo fede; ma se fosse ignaro di musica, non gli crederemmo?

Tee. È vero.

So. E ora, credo, se punto c'interessa questa somiglianza de' nostri volti, bisogna esaminare se egli, che lo afferma, è o no, un pittore. 145

Tee. Mi pare.

So. Ed è dunque pittore Teodoro?

---

(1) « Teodoro dimostra l'interesse d'un maestro pel suo discepolo, Socrate quello d'un concittadino pel padre del giovane ». (CAMPBELL)

(2) Sunio era un borgo dell'Attica.

Tee. No, ch'io sappia.

So. E così nemmeno geometra?

Tee. Oh! questo sì, di certo, Socrate.

So. Ed anche astronomo e matematico e musicista ed uomo, insomma, assai colto?

Tee. A parer mio, sì.

So. Se egli dunque afferma che noi ci assomigliamo fisicamente, nell'intento o di lodarci o di biasimarci, non mette proprio conto che gli si dia retta.

Tee. Probabilmente no.

So. Ma se, invece, d'uno di noi due lodasse l'anima
b per la sua disposizione alla virtù e alla sapienza?... Non metterebbe conto che chi ascolta si desse premura di esaminare la persona lodata, e questa, di rivelare premurosamente se stessa? (1).

Tee. Ma senza dubbio, Socrate.

III. — *So.* Ed allora, mio caro Teeteto, ecco il momento per te di rivelarti, per me di sottoporti ad esame. Giacchè sappi che Teodoro, sebbene mi abbia parlato con lode di molti e forestieri e concittadini, di nessuno m'ha fatto tante lodi, quante di te proprio or ora.

Tee. Sarebbe una gran bella cosa, Socrate; ma guarda che non abbia detto per celia.

c *So.* Non è nelle abitudini di Teodoro, codesto. Tu, piuttosto, non disdire quello che hai concesso, col pretesto che questi parli per celia, affinchè egli non sia costretto anche ad attestarlo solennemente; giacchè certo non ci sarà alcuno che oserà accusarlo di falso. Fatti dunque coraggio, e mantieni la tua parola.

Tee. Ebbene, si faccia pure così, se a te così pare.

So. Dimmi dunque: impari geometria da Teodoro?

Tee. Io sì.

d *So.* Ed anche astronomia, armonia (2) e calcolo?

---

(1) « Ainsi, dans le *Charmide* (157 d-159 a), à une vive peinture de la beauté de Charmide succède l'éloge de sa sagesse; et c'est pour vérifier le bien-fondé de cet éloge que l'on entreprend une définition de la *sagesse* (σωφροσύνη) ». (DIÈS)

(2) L'armonia, come teoria della musica, era parte essenziale delle matematiche.

Tee. Ci metto, se non altro, tutta la mia buona volontà.

So. Anch'io, figliuolo mio, mi studio d'imparare e da costui e da chiunque altro io creda che s'intenda di tali materie. E quanto al resto, me la cavo discretamente; mi rimane tuttavia un piccolo dubbio su un punto che mi par necessario d'esaminare con te e con costoro. E tu rispondimi: apprendere non è forse divenir più sapiente in ciò che s'apprende?

Tee. E come no?

So. E per sapienza, credo, i sapienti son sapienti?

Tee. Sì.

So. E questo differisce forse punto da conoscenza? e

Tee. Questo... che cosa?

So. La sapienza. O non è forse vero che in quelle cose, di cui gli uomini sono conoscenti, in queste sono anche sapienti?

Tee. Ma certo.

So. Sicchè conoscenza e sapienza sono lo stesso?

Tee. Sì.

So. Orbene, il punto su cui son perplesso e da me non riesco a farmi un'idea abbastanza chiara, è proprio questo: ciò che mai sia conoscenza. Possiamo dunque definirla? Che ne dite? Chi di noi parlerà per il 146
primo? Ma chi sbaglia, e chiunque altro a sua volta sbagli, come dicono i ragazzi che giocano alla palla, si metterà a sedere asino; e chi non sbaglierà e vincerà la partita, sarà nostro re (1), e potrà domandare qualsiasi cosa a cui vuole che gli si risponda... Perchè tacete? Ch'io mi renda forse, Teodoro, per questa mia smania di discutere, troppo indiscreto insistendo perchè si ragioni tra noi e si diventi amici e si stringano relazioni (2) gli uni con gli altri?

---

(1) De' fanciulli, che giocavano alla palla, chi vinceva era detto re e comandava; chi perdeva veniva escluso dal gioco con le parole: « Asino, mettiti a sedere ». Cfr. anche HORAT. *Epist.* I 1, 59.

(2) « Pour exprimer cette ' correspondance ' de sentiments, Socrate emploie ici le terme προσήγορος. C'est qu'il s'adresse à un mathématicien et que ce terme comporte aussi (*Rép.* 546 b) le sens mathématique de ' congruence ' ». (DIÈS)

b *Teo.* No, no, Socrate, non vedo in ciò nulla d'indiscreto. Ma prega piuttosto qualcuno di questi giovani che ti risponda. Io, per me, non son più inabituato a tal genere di discussione, nè, d'altronde, sono in età d'abituarmici. A costoro invece codesto può convenire, e potranno trarne un assai maggior profitto; chè in realtà la gioventù trae profitto da tutto. Come dunque hai cominciato, non lasciar da parte Teeteto, ma interrogalo.

So. Senti, Teeteto, quel che dice Teodoro? Disob-
c bedirgli, com'io credo, nè tu vorrai, nè è bene che in cose simili uno più giovane disobbedisca al volere d'un sapiente. Su, dunque, da bravo, di' il tuo parere: che cosa è conoscenza, secondo te?

Tee. Non posso rifiutarmi, Socrate, poichè voi me l'ordinate. Ad ogni modo, se anche sbaglio, mi correggerete.

IV. — *So.* Certamente, purchè ne siamo capaci.

Tee. Ebbene, io credo che anche quelle cose, che s'imparano da Teodoro, sieno conoscenze: la geometria e le altre indicate or ora da te; e che così pure l'arte
d del calzolaio e quelle degli altri operai, tutte e ciascuna di queste, non sieno altro che conoscenza.

So. Un donatore generoso e splendido sei tu, caro mio; richiesto d'una sola cosa e semplice, ne dai molte e varie.

Tee. Che vuoi dire con ciò, Socrate?

So. Forse nulla; pure ti spiegherò quel che penso. Quando dici arte del calzolaio, vuoi tu significare altro che conoscenza del modo di confezionare calzature?

Tee. Non altro.

e *So.* E poi, quando dici arte del falegname, vuoi forse significare altro che conoscenza del modo di lavorare il legno?

Tee. Nient'altro che questo.

So. Sicchè in tutti e due i casi tu definisci soltanto quello di cui ciascuna delle due arti è conoscenza?

Tee. Sì.

So. Ma la domanda, Teeteto, non era questa: di quali cose si dia conoscenza e quante mai sieno le conoscenze (1). Non ti rivolgevamo la domanda con l'intento che tu le enumerassi, ma per sapere che cosa è conoscenza in sè. Dico forse qualcosa che non ha senso?

Tee. Tutt'altro; dici anzi benissimo.

So. Ed ora osserva anche questo: se uno ci chie- 147
desse di qualcuna delle materie più vili e più comuni, poniamo, della creta, ciò che è; ove gli rispondessimo che creta è quella de' vasai, creta quella de' fornaciai, creta quella de' mattonai, non faremmo ridere?

Tee. Probabilmente.

So. <E faremmo ridere> prima di tutto perchè crediamo che chi interroga possa capire qualche cosa dalla nostra risposta, quando gli diciamo creta aggiun- b
gendovi o de' figurinai o di qualsiasi altro artefice. O pensi che ci sia chi possa intendere il nome d'una cosa della quale non conosce l'essenza?

Tee. Non è possibile.

So. E quindi non intenderà nemmeno che cosa significhi conoscenza di calzature chi non sappia che cosa è conoscenza.

Tee. No certo.

So. E non intenderà nè arte di calzolaio nè alcun'altra arte chi ignori ciò che è conoscenza.

Tee. Così è.

So. Sicchè è risposta ridicola quella di chi, richiesto che cosa sia conoscenza, risponda facendo il nome d'un'arte. Perchè risponde <nominando la> conoscenza d'una data cosa, mentre non gli si chiedeva c
questo.

Tee. Parrebbe.

---

(1) « Comparer ces tentatives préliminaires à celles par lesquelles s'engage la discussion sur la nature de la vertu dans le *Ménon* (71 d-77 b). Ménon donnait ' un essaim ' de vertus (72 a), Théétète ' dénombre ' les sciences, et Socrate, pour leur faire comprendre ce que c'est que définir, leur demande de s'essayer sur un exemple. Mais la figure et la couleur sont définies, dans le *Ménon*, par Socrate: ici, c'est Théétète qui va lui-même proposer un exemple et définir les ' puissances ' ». (DIÈS)

So. E in secondo luogo perchè, essendo possibile rispondere semplicemente e brevemente, batte una via interminabile. Così, anche nella domanda intorno alla creta, sarebbe facile e semplice dire che creta è terra impastata con acqua, lasciando stare <per uso> di chi.

V. — *Tee.* Così ora, Socrate, mi par facile. Anzi la tua domanda mi richiama in qualche modo a quello che venne in mente poco fa anche a noi due, mentre ra-
d gionavamo, a me e a questo tuo omonimo, a questo Socrate qui (1).

So. E che, Teeteto?

Tee. Il nostro Teodoro ci disegnava certe figure concernenti le potenze, quella di tre piedi <quadrati> e quella di cinque, [dimostrando] che queste potenze rispetto alla lunghezza <del lato> non sono commensurabili con l'unità di piede; e così, trascegliendo via via ciascuna potenza, arrivò fino a quella di diciassette piedi; e a questa si fermò. E qui a noi venne in mente qualcosa di simile: poichè le potenze sono evidentemente infinite di numero, provarci ad aggrupparle
e insieme in un unico concetto con cui denominarle tutte, codeste potenze.

So. E avete anche trovato qualcosa di così fatto?

Tee. A me pare di sì; vedi anche tu.

So. Di' pure.

Tee. Dividemmo in due classi tutta la serie de' numeri; ogni numero, che può risolversi in due fattori eguali, lo rassomigliammo per la figura ad un quadrato, e lo chiamammo quadrato ed equilatero.

So. Sta bene.

Tee. I numeri intermedî a questi, come il tre, il cinque e in genere tutti quelli che non possono risolversi in un prodotto di due fattori eguali, ma si otten-

---

(1) « Nel leggere ciò che segue bisogna tener presente che presso gli antichi l'aritmetica si studiava per mezzo della geometria. Un numero considerato come semplice era una linea; considerato come composto, una figura rettangolare. Moltiplicare importava costruire un rettangolo; dividere, trovare uno dei suoi lati. Traccie d'un metodo simile rimangono tuttora in voci come quadrato, cubo, numero commensurabile ». (CAMPBELL)

gono <sempre> dalla moltiplicazione o d'un fattore 148
maggiore per uno minore o d'uno minore per uno maggiore, e però, <rappresentati come superficie> sono sempre limitati da un lato maggiore e da un altro minore; li rassomigliammo ad una figura oblunga e li chiamammo numeri oblunghi.

So. Benissimo; ma dopo?

Tee. Tutte le linee che <rappresentate come quadrangoli equiangoli> danno il numero equilatero e piano, le definimmo lunghezze; tutte le altre che danno il numero oblungo, le definimmo potenze, come quelle che in misura lineare non sono commen- b
surabili con quelle lunghezze, ma nel valore della superficie che potenziano, sì. E anche pe' solidi si disse qualche cosa di simile (1).

So. A meraviglia, figliuoli miei; sicchè mi pare che Teodoro non possa essere incolpato di falsa testimonianza.

Tee. Eppure, Socrate, alla tua domanda intorno a ciò che è conoscenza io non sono in grado di rispondere, come intorno alla lunghezza ed alla potenza, sebbene mi sembri che tu cerchi qualcosa di simile. Sicchè, daccapo, Teodoro ci risulta d'aver detto il falso.

So. E che? Se Teodoro ti avesse lodato per la c

---

(1) Di tutto questo luogo, che ne' particolari fu assai discusso (cfr. H. Vogt, *Die Entdeckungsgesch. d. Irrationalen nach Plato u. and. Quellen d. 4. Jahrhund.* in *Biblioth. mathem.* III. F. 1910, X. Bd. pp. 97-155), non è difficile cogliere il senso generale che per noi basta. Teeteto per mostrare ch'egli ha inteso ciò che Socrate desidera da lui e ciò che precisamente dev'essere la definizione d'un concetto, gli espone la via tenuta da lui e da un suo compagno, Socrate il giovane, per definire che cosa fossero le δυνάμεις, le 'potenze', come suona il vocabolo greco, cioè in sostanza le radici quadrate de' numeri non quadrati perfetti, le quali sono ἄλογοι, 'irrazionali', o incommensurabili con l'unità, a cui il loro maestro Teodoro aveva accennato. E le conclusioni a cui giunsero furono queste: chiamando quadrato ed equilatero il numero risultante dal prodotto di due fattori eguali, p. e. $9 = 3 \times 3$, $16 = 4 \times 4$; ed oblungo quello che non può risultare se non dal prodotto di due fattori disuguali, p. e. $12 = 6 \times 2$, $18 = 3 \times 6$; definirono lunghezze le linee, i cui quadrati equivalgono ad un numero equilatero come $3 = \sqrt{9}$; $4 = \sqrt{16}$; e potenze invece quelle, come $3{,}464 \ldots = \sqrt{12}$; $4{,}242 = \sqrt{18}$, i cui quadrati equivalgono ad un numero oblungo, e che, mentre sono incommensurabili con l'unità, sono però commensurabili nel valore della superficie quadrata, che si può — donde il nome di potenza — costruire su di esse.

tua valentia nella corsa, affermando di non aver mai incontrato tra' giovani un corridore altrettanto bravo, e tu poi, in una gara di corsa, fossi stato sorpassato da un altro nel vigore dell'età e velocissimo; credi tu ch'egli per questo sarebbe stato men veritiero nel lodarti?

Tee. Non lo direi.

So. Ma credi tu che trovare, com'io dicevo poc'anzi, ciò che è conoscenza sia cosa da poco, e non piuttosto da uomini di grande acume?

Tee. Anzi, per Zeus, secondo me, di grandissimo acume.

So. Abbi dunque fiducia in te stesso; credi pure
d che Teodoro non ha parlato alla leggiera, e mettici tutta la tua buona volontà per renderti conto così d'ogni altra cosa come anche di ciò che è in sè conoscenza.

Tee. Se dipende da buona volontà, Socrate, ne verremo a capo.

VI. — *So.* Orsù, dunque, chè or ora tu stesso hai indicato la via buona. Prendendo ad esempio la risposta a proposito delle potenze, come queste, che son molte, le hai comprese in un'unica specie, così anche le molte conoscenze ingegnati a raccoglierle sotto un'unica definizione.

e *Tee.* Ebbene, sappilo, Socrate: molte volte ho tentato di fermare la mia attenzione proprio su questo punto, nell'udire certe domande che si riferivano come proposte da te (1). Senonchè nè io son riuscito a persuadere me stesso di potervi rispondere come si dovrebbe, nè credo di avere udito che altri vi abbia risposto così come tu vuoi; eppure, d'altra parte, non so rinunziare ad occuparmene.

So. Tu hai le doglie, mio caro Teeteto, perchè non sei vuoto, ma pregno.

---

(1) « Dunque non direttamente, ché Teeteto conobbe Socrate allora per la prima volta: ma anche da lontano il giovanetto già aveva l'occhio attento alla scuola di Socrate ». (VALGIMIGLI)

Tee. Non so, Socrate; io ti dico solo quello che provo.

So. Oh, mio piacevole amico!, e non hai tu sentito 149
dire ch'io son figlio d'una levatrice assai brava e prestante, di Fenárete?

Tee. Ma sì, questo l'ho sentito.

So. E ch'io esercito la medesima arte, l'hai tu anche sentito?

Tee. No, mai.

So. Ebbene, sappi che è così. Ma tu non andare ad accusarmene agli altri. Giacchè, amico mio, nessuno sa ch'io possiedo quest'arte; e la gente, poichè non lo sa, non dice di me questo, bensì ch'io sono il più strano uomo del mondo, e non fo che gittare il dubbio nell'animo altrui. Avrai sentito forse anche questo?

Tee. Sicuro. b

So. E vuoi ch'io te ne dica la ragione?

Tee. Certamente.

So. Rifletti bene a ciò che è tutto il ministero delle levatrici, e ti sarà più facile d'intendere quel che voglio dire. Tu saprai, penso, che nessuna donna, mentre è tuttora in grado di concepire e di generare, fa da levatrice ad altre, ma quelle soltanto che non possono più generare.

Tee. È vero.

So. E di ciò s'attribuisce la causa ad Artémide, che, quantunque vergine, ebbe in sorte di presiedere ai parti. Per altro, alle donne sterili la dea non con- c
cesse di fare da levatrici, giacchè la natura umana è troppo debole per esercitare un'arte in cose di cui non abbia esperienza; ma assegnò quest'ufficio a quelle donne che per età non potessero più generare, onorando così la somiglianza che esse hanno con lei.

Tee. È naturale.

So. Ed è naturale, anzi necessario, anche questo: che le levatrici più delle altre donne sieno atte a riconoscere chi sia incinta e chi no?

Tee. Senza dubbio.

So. E sono anche le levatrici quelle che, somministrando de' farmachi e recitando delle formule magiche, d
possono, se vogliono, provocare le doglie e calmarle,

e affrettare il parto a quelle che stentano; e quando paia bene sopprimere il feto novello, lo sopprimono (1).

Tee. Così è.

So. E di esse avrai sentito dire anche questo: che sono altresì le più abili nel combinar matrimonî, come quelle che sono le più sagge nel conoscere quale donna con quale uomo debba accoppiarsi per generare i migliori figliuoli?

Tee. Questo non lo sapevo davvero.

So. Orbene, sappi che di questa abilità esse menano maggior vanto che <della loro perizia> nel taglio del-
e l'ombelico. E ripensaci: credi tu che s'appartenga alla stessa arte, o ad una diversa, il raccogliere con ogni cura i frutti della terra e, daccapo, il riconoscere in quale terreno quali piante vadano piantate e quali semi seminati?

Tee. Alla medesima arte, certamente.

So. E quanto alla donna, caro, credi tu che altra sia l'arte del seminare, altra quella del raccogliere?

Tee. Ritengo di no.

150 *So.* No difatti. Ma a causa di quell'accoppiare uomini e donne contro ogni legge ed ogni arte, a cui si dà nome di ruffianesimo, le levatrici, gelose della propria onorabilità, si astengono anche dal combinar matrimonî, giacchè temono per questo d'incorrere in quell'accusa; sebbene, a parer mio almeno, soltanto alle levatrici per davvero si converrebbe di combinare dei matrimonî come si deve (2).

Tee. Pare.

So. Tale dunque il compito delle levatrici, grande

---

(1) La lezione non è sicura. Vuol dire, pare, che la levatrice poteva procurare l'aborto, quando ciò fosse necessario e non potesse riuscire pericoloso, cioè appunto quando il feto non era ancora maturo.

(2) Le levatrici sarebbero le persone più adatte a combinar matrimonî, perchè nella loro scienza saprebbero assicurare quella felice fusione di temperamenti che è capace di produrre i frutti migliori. Le ruffiane invece, mosse unicamente dal guadagno, non se ne danno alcun pensiero, e procurano accoppiamenti ingiusti e senz'arte. « *Ingiusto e senz'arte* dice il congiugnimento fatto non conforme a moralità e natura; e poichè è ingiusto, è altresì senz'arte, e viceversa; giacchè immoralità e ignoranza si convertono nella dottrina Socratica ». (Bonghi)

senza dubbio, ma pure minore di quel che fo io. Difatti, se capita alle donne di concepire talvolta dei fantasmi, talvolta degli esseri reali, non avviene che ciò non sia facile a discernere; giacchè, se così fosse, b sarebbe per le levatrici un'opera oltremodo grande e bella il poter distinguere ciò che è vero da ciò che non è (1). O non credi?

Tee. Io sì.

VII. — *So.* Orbene, la mia arte d'ostetrico in tutto il resto somiglia a quella delle levatrici, ma ne differisce in questo: che si esercita non sulle donne, ma sugli uomini, e sopraintende non ai corpi, bensì alle anime partorienti. Ma ciò che costituisce il maggior vanto dell'arte mia è il poter mettere a prova in ogni modo c se fantasma e menzogna partorisce la mente del giovane, o qualcosa di vitale e di vero. Poichè anch'io ho questo di comune con le levatrici: che sono sterile di sapienza; e ciò che molti da anni mi rimproverano: ch'io interrogo gli altri, ma non rispondo mai da me a nessuna domanda, perchè non ho nessun sapiente pensiero da esporre, è rimprovero giusto. E di ciò la ragione è proprio questa: che il dio (2) mi costringe a fare da ostetrico, ma mi vietò di generare. Per conto mio dunque, io non sono punto sapiente, nè di mio c'è d nemmeno alcuna cosiffatta scoperta che sia generazione della mia anima; di quelli però che praticano con me, da principio alcuni appaiono anche affatto ignoranti, ma tutti poi, continuando a frequentare la mia compagnia, ne traggono — quelli a cui il dio lo conceda — un profitto straordinario, come ritengono essi stessi e gli altri. Ed è evidente che ciò avviene senza che abbiano imparato mai nulla da me, bensì

---

(1) Il senso di questo periodo, in cui la costruzione paratattica, secondo un uso frequente in greco, sostituisce l'ipotattica, è questo: capita anche alle donne di avere talvolta de' falsi concepimenti, ma di questi non avviene che per le levatrici sia difficile avvedersi.

(2) Apollo, il dio della luce e della verità, a cui Socrate era in particolar modo devoto, presedeva a questa speciale abilità di Socrate, come Artémide, la sorella d'Apollo, presedeva all'arte delle levatrici.

perchè da se medesimi hanno trovato e partorito molte
cose e belle; ma dell'averli aiutati a partorire, di questo
e certo il merito risale al dio ed a me. Ed eccone la
prova. Molti già che ignoravano questo segreto e ne
attribuivano il merito a se stessi e mi trattarono con
poco riguardo; o di loro iniziativa o perchè sobillati
da altri, s'allontanarono da me più presto che non
dovessero; e, allontanatisi, non solo in seguito non
ebbero che aborti a causa di cattivi accoppiamenti, ma
quello, che mercè la mia opera d'ostetrico avevano
partorito, lo sciuparono allevandolo male, per aver
fatto maggior conto di menzogne e di fantasmi che
del vero; e finirono per sembrare degl'ignoranti a se
151 stessi ed agli altri. Uno di questi fu Aristide, il figlio
di Lisímaco (1), e tanti altri. E allorchè di costoro
taluni tornano a me, pregandomi di riprenderli nella
mia intimità e facendo l'impossibile per riuscirvi, con
alcuni il mio abituale segno demonico mi vieta di
riunirmi, con altri me lo permette; e questi daccapo
ne traggono profitto. Orbene, quanti con me s'ac-
compagnano, anch'essi patiscono quello stesso che so-
gliono le partorienti, giacchè hanno le doglie, e notte e
giorno son pieni d'inquietudine assai più di quelle. E
queste doglie la mia arte ha il potere di destarle e di
b calmarle. Tale dunque è il caso di costoro. Qualche
volta invece, Teeteto, ne incontro di quelli che non
mi paiono gravidi; e poichè m'avvedo che di me non
hanno punto bisogno, mi do la maggior premura di
procurar loro un altro collocamento; e, grazie a Dio,
ho la fortuna d'indovinare con chi possano accoppiarsi
e giovarsene. Così molti li ho maritati con Pródico,
molti con altri uomini sapienti e divini (2). Ora, mio
eccellente amico, la ragione per cui con te mi son tanto
dilungato su questo punto, gli è perchè sospetto, e lo
credi tu pure, che tu abbia in te i dolori del parto.
c Mettiti dunque nelle mie mani come d'un figliuolo di

---

(1) Di questo giovane, e del suo amico e coetaneo Tucidide, figlio di Melésia, si fa parola nel 'Lachete' ed anche nel 'Teages'.
(2) Ironica allusione ai sofisti.

levatrice ed esperto egli stesso dell'arte; e a ciò che ti domando studiati di rispondere come puoi meglio. E se mai, esaminando qualcuna delle tue risposte, io stimi che sia fantasma e non verità, e quindi te la strappi e la butti via, non volermene, come sogliono pe' loro nati le primipare. Difatti molti già, mio caro, hanno assunto verso di me tale un contegno, da esser pronti addirittura a mordermi, quando m'accada di strappar loro qualche opinione inconsistente; e non credono punto ch'io faccia così per benevolenza, ben lontani come sono dal sapere che nessun dio è malevolo verso d
gli uomini, e che neanche io faccio nulla di simile per malevolenza, ma perchè non mi par punto lecito di lasciar correre il falso e sopprimere il vero.

VIII. — Daccapo dunque, Teeteto: che cosa è conoscenza? Ingegnati di dirmelo; e non ripetermi che non ne sei capace. Se Dio vuole e ti ci metti con coraggio, ne sarai capace.

Tee. Ebbene, Socrate, poichè tu così mi esorti, sarebbe vergognoso non adoperarsi in ogni modo a dire quello che si ha in mente. A me dunque pare e
che chi sa qualche cosa abbia la sensazione di ciò che sa; e, come ora almeno mi sembra, conoscenza altro non è che sensazione.

So. Bene, e da bravo, figliuolo mio! Bisogna dir sempre a codesto modo ciò che si pensa. Però esaminiamolo insieme, questo pensiero, se si trova d'esser vitale o vuoto. Conoscenza, tu dici, è sensazione?

Tee. Sì.

So. Mi pare che tu ne abbia dato una definizione da non disprezzare; è anzi quella che ne dava anche Protágora. Egli per altro lo stesso pensiero lo espresse 152
in maniera alquanto diversa: « Di tutte le cose », dice, « misura è l'uomo, di quelle che sono che sono, e di quelle che non sono che non sono » (1). Lo avrai letto, non è vero?

Tee. L'ho letto, e più volte.

---

(1) Nel libro intitolato 'Verità'.

So. Egli dunque dice suppergiù questo: che quali a me appaiono le singole cose, tali sono a me; quali invece a te, tali a te; e uomo sei tu come son io?

Tee. Difatti egli così dice.

b *So.* Ed è credibile che un sapiente non parli a vanvera. Seguiamo dunque il filo delle sue idee. Non capita a volte che, pur soffiando lo stesso vento, uno di noi senta freddo, l'altro no? e l'uno poco, l'altro molto?

Tee. Senza dubbio.

So. Ebbene, allora lo stesso vento in sè lo diremo noi freddo, o non freddo? O ammetteremo con Protágora che è freddo per chi ha freddo, e per chi no, no?

Tee. Parrebbe.

So. E che così quindi anche appare a ciascuno de' due?

Tee. Sì.

So. E questo appare equivale ad averne sensazione?

Tee. Appunto.

So. Riguardo al caldo dunque e ad altre cose dello
c stesso genere apparenza e sensazione s'equivalgono: quali ciascuno di noi queste cose le sente, tali, anche, esse risicano d'essere per ciascuno.

Tee. Parrebbe.

So. E perciò sensazione è sempre di cosa che è; e non è menzognera, in quanto è conoscenza.

Tee. È chiaro.

So. Oh! dunque, in nome delle Cáriti, Protágora era pure un gran sapiente; ed è questo un enigma ch'egli propose a noi altri, folla raccogliticcia, mentre ai suoi discepoli in segreto esponeva la verità? (1).

d *Tee.* Che vuoi tu dire, Socrate, con codeste parole?

So. Te lo spiego subito: si tratta d'una dottrina

---

(1) « Se conoscenza, dice Socrate, si dà solo di ciò che è; e conoscenza, secondo Teeteto, è sensazione; e sensazione, secondo Teeteto e Protágora insieme, ha per oggetto ciò che appare singolarmente e occasionalmente a ciascuno: che cosa è mai allora questo ' essere ' che è oggetto di conoscenza? Lo saprà di certo, dice Socrate non senza una punta d'ironia, Protágora che è savio, sebbene ne' suoi scritti non appaia; e la verità vera, meglio che in quel suo libro intitolato appunto Ἀλήθεια, *Verità*,... egli l'avrà esposta e chiarita, nel segreto della scuola, ai suoi discepoli ». (VALGIMIGLI)

tutt'altro che di poco momento: che, cioè, nessuna cosa è per se stessa una sola, e che, correttamente, non puoi neanche dare un nome a nessuna cosa e a nessuna qualità; ma se tu, poniamo, la chiami grande, essa potrà sembrare anche piccola, e se pesante leggiera, e così tutto; poichè niente è uno, nè sostanza nè qualità; ma da un mutar posto, da un moversi, da un mescolarsi vicendevole delle cose (1) tutto diviene ciò che noi, con una espressione impropria, affermiamo che è; giacchè niente è mai, ma tutto sempre diviene. Su questo, ad eccezione di Parménide, si trovan d'ac- e
cordo l'uno dopo l'altro tutti i sapienti: Protágora, Eraclito, Empédocle; e dei poeti i sommi in ciascuno dei due generi di poesia, nella commedia Epicarmo, nella tragedia Omero (2); <il quale>, dicendo:

Oceano padre de' Numi e Tethys lor madre,

ha voluto significare che tutte le cose sono generate dal flusso e dal moto. O non pare a te che questo egli volesse significare?

Tee. Per me, lo credo.

IX. — *So.* E chi mai oserebbe ancora cimentarsi contro 153
un esercito così potente e un generale come Omero, senza cadere nel ridicolo?

---

(1) Con queste parole Platone, come nota il Campbell, introduce tra' filosofi, che vedevano nel moto e nel divenire la causa prima di tutto, l'agrigentino Empédocle (sec. V), il quale spiegava l'origine delle cose mediante la concordia e la discordia de' quattro elementi: fuoco, aria, terra ed acqua. Questi elementi per altro non erano soggetti a crescita e scemamento, mentre è probabile che egli stesso, Empédocle, non fosse libero dalle influenze di quella scuola eleatica, il cui fondatore Parménide (sec. VI-V), ponendo il tutto immobile ed uno, era, come si dirà in seguito, perfettamente agli antipodi d'Eraclito.

(2) Epicarmo era nativo di Cos, ma passò la sua vita in Sicilia. Fiorì nella prima metà del V sec., e scrisse delle commedie che gli procurarono gran fama, oltrechè di poeta, anche di filosofo, per le considerazioni alle quali si compiaceva d'abbandonarsi e che rivelavano l'influenza su lui delle dottrine pitagoriche, come ritenevano in generale gli antichi, o del pensiero eracliteo, come qui afferma Platone. — Omero, qui come altrove, da Platone è detto poeta tragico, sia perchè da lui soprattutto attinsero i tragici posteriori, sia perchè, quando non si faceva espressamente questione di forma, l'epopea e la tragedia si consideravano entrambe come un doppio aspetto della σπουδαία μιμητική, dell'arte, cioè, seria imitatrice della natura. — Il luogo om. a cui si accenna subito dopo è in *Il.* XIV 201.

Tee. Non è facile, Socrate.

So. No, davvero, Teeteto; tanto più che a conforto della loro opinione ci sono anche queste prove abbastanza valide: che così ciò che sembra essere come il divenire sono effetti del moto, laddove il non essere e il perire della quiete. E in realtà, il calore ed il fuoco, che genera e governa ogni cosa, è esso medesimo generato da spostamento e da sfregagione; e questi sono entrambi moti. O non son tali appunto le vie onde si genera il fuoco?

b *Tee.* Sì, tali appunto.

So. E, certo, anche gli animali devono la loro generazione agli stessi principî.

Tee. E come no?

So. E che poi? L'abito del nostro corpo non si corrompe forse per effetto di riposo e d'inazione, mentre si conserva a lungo per via d'esercizî e di moto?

Tee. Sì.

So. E quello, che nell'anima è abito, non acquista forse sapere per via d'istruzione e di studio, che son moti, e si conserva e diventa migliore, mentre per effetto di quiete, che è mancanza di studio e d'istru-
c zione, non impara nulla, e ciò che impara dimentica?

Tee. Senza dubbio.

So. L'uno dunque, il moto, è un bene per l'anima e per il corpo; l'altra, il contrario (1).

Tee. Pare.

So. E occorre che io t'accenni ancora alle calme de' venti e alle bonacce e a tante altre cose simili, <perchè tu veda> che la quiete corrompe e distrugge, e il suo contrario conserva? E dovrò io mettere il colmo a queste prove <ricordando> la famosa catena d'oro, con cui Omero non intende designare altro se non il sole, e vuol mettere in chiaro che fino a quando il
d moto di rotazione del cielo e del sole continua, tutto esiste e si conserva e tra gli dei e tra gli uomini; ma,

---

(1) Questo medesimo concetto nel 'Cratilo' si cerca di provarlo mediante l'etimologia d'un gran numero di parole.

ov'esso s'arrestasse come incatenato, tutte le cose perirebbero ed andrebbero, come si dice, sossopra? (1).

Tee. Ma sì, Socrate, mi pare che questo appunto che tu dici, Omero abbia voluto mettere in chiaro.

X. — *So.* Intendila dunque, mio ottimo amico, a questo modo: che, prima di tutto, rispetto agli occhi ciò che chiami color bianco, non esiste di per se stesso, come alcunchè di diverso, nè fuori de' tuoi occhi nè dentro gli occhi; anzi, non assegnargli nemmeno alcun luogo, perchè così avrebbe già un suo posto determinato, e
vi rimarrebbe immoto e non si genererebbe per via di generazione.

Tee. Ma come?

So. Seguiamo il ragionamento di poc'anzi, ponendo che nulla esista d'assolutamente uno; e così il nero, il bianco e qualsiasi altro colore ci apparirà generato dall'incontro degli occhi con la traslazione corrispondente; e ciò che noi designiamo come questo o quel colore, non sarà nè l'oggetto che vien incontro <all'occhio>, nè l'<occhio che è> incontrato, ma un certo 154
che generatosi frammezzo, individuale a ciascuno. O vorresti tu sostenere che, quale ciascun colore si presenta a te, tale si presenti anche ad un cane e a qualunque altro vivente?

Tee. Oh no, per Zeus!

So. E, inoltre, c'è una cosa qualsiasi che ad un altro uomo sembri proprio tale quale sembra a te? Sei tu sicuro di questo, o ben più che neanche a te stesso nessuna cosa appare la stessa, perciò che neppur tu sei mai identico a te stesso?

Tee. Mi persuade più questa che quella opinione.

---

(1) Il luogo omerico, a cui si accenna, è in *Il.* VIII 23 sgg. Si crede che qui Platone si prenda beffe delle interpretazioni allegoristiche che a' suoi tempi taluni filosofi, soprattutto eraclitei, davano di Omero. Ad ogni modo è risaputo che, come il fuoco, nella dottrina eraclitea, era il simbolo del moto, così il sole era anche il più concreto simbolo del fuoco. « Il moto dell'intero universo e il perpetuo alternarsi de' differenti elementi nella teoria eraclitea era simboleggiato dalla rivoluzione del sole, che non solo sorgeva e tramontava, traversando il cielo, ma si spegneva e si riaccendeva giornalmente ». (CAMPBELL)

So. Se dunque l'oggetto, a cui ci misuriamo o che
b tocchiamo, fosse in realtà o grande o bianco o caldo, quando venisse a contatto con un altro <senziente> qualunque, non potrebbe mai divenire altro da sè, nulla mutando esso in se stesso; mentre, viceversa, se il soggetto <senziente>, che si misura o che tocca, fosse di per sè qualcuna delle qualità predette, quando gli si avvicinasse un altro oggetto, o quel primo patisse qualche alterazione, non potrebbe mai divenir altro, non avendo sofferto esso stesso nessuna alterazione. Poichè, caro, noi siamo ora tratti per forza a dire alla leggiera cose strane e ridicole, come potrebbe osservarci Protágora e chiunque si accinge a sostenere la sua dottrina (1).

Tee. Come mai, e che cosa vuoi dire?

c *So.* Prendi un piccolo esempio, e capirai ciò che voglio dire. Se mai accanto a sei dadi tu ne metti quattro, noi diremo che i primi sono in numero maggiore e sorpassano i quattro della metà; se invece dodici, diremo che sono in numero minore, e precisamente la metà. Nè si può neanche tollerare che si dica altrimenti; o tu lo tollereresti?

Tee. Io no.

So. Or dunque, se Protágora o qualche altro ti chiedesse: « È mai possibile, Teeteto, che alcunchè diventi più grande o più numeroso in altro modo che per via d'aumento? », che cosa risponderesti?

Tee. Se devo rispondere, Socrate, ciò che penso, tenendo conto della domanda che mi rivolgi ora, dirò
d che non è possibile; ma se tengo conto della domanda precedente, badando a non cadere in contradizione, dirò che è possibile.

So. Benissimo, mio caro, per Era, anzi divinamente! Però, se non erro, ove tu risponda che è possibile, avverrà suppergiù quel che dice Euripide: che la nostra

---

(1) Se nulla è, ma tutto diviene, o, in altri termini, tutto è relativo; quando, tratti dall'abitudine, affermiamo che qualche cosa è o bella o brutta, o maggiore o minore; servendoci di questo verbo essere andiamo incontro alle più strane contradizioni, come apparisce dagli esempî che seguono.

lingua sarà inconfutabile, ma non inconfutabile la mente (1).

Tee. È vero.

So. Sicchè, se io e tu fossimo disputatori abili e dotti e avessimo esaurito l'esame di tutti i problemi del pensiero, potremmo ancora, per ingannare il tempo, e mettere scambievolmente a prova le nostre forze; e, battagliando alla maniera dei sofisti, confutarci a vicenda opponendo discorsi a discorsi. Ma ora, poichè non siamo che gente molto alla buona, vorremo esaminare dapprima, confrontandoli gli uni con gli altri, i pensieri che ci stanno in mente, se ci consuonino tra loro oppur no.

Tee. Appunto; è proprio questo ciò ch'io desidero.

XI. — *So.* Ed anche io, certo. Ebbene, poichè è così ed abbiamo a nostra disposizione tutto il tempo possibile, perchè mai non riesaminare daccapo, tranquillamente, senza impazienze, ma scrutinando a fondo 155
noi stessi, che cosa sieno queste apparenze che abbiamo in noi? Ed, esaminandole, per prima cosa diremo, com'io penso, che nulla può mai divenir maggiore o minore nè di mole nè di numero, finchè rimanga eguale a se stesso. Non è così?

Tee. Certo.

So. E, in secondo luogo, che quello a cui non s'aggiunga nè si tolga nulla, questo non aumenta nè diminuisce mai, ma riman sempre eguale.

Tee. D'accordo.

---

(1) Socrate ha rivolto a Teeteto due domande: 1. 6 è più di 4? - 2. Può qualcosa divenire di più senza aumentare? — Alla prima Teeteto non può non rispondere affermativamente; alla seconda invece sarebbe tentato di rispondere negativamente. Ma poichè ha pur riconosciuto che il 6, rimanendo quello che era, cioè senza essere aumentato, sol perchè gli si è messo vicino un 4, è divenuto maggiore; per non mettersi in contradizione con la prima risposta, deve convenire della possibilità che una cosa diventi maggiore anche senza aumentare. Senonchè, dal momento ch'egli ha riconosciuto che alla seconda domanda avrebbe voluto rispondere negativamente, evita la contradizione soltanto nelle parole. E come nel verso 612 dell''Ippolito' euripideo, a cui si allude, è detto: « Giurò la lingua, non giurò la mente »; a Teeteto si può esservare che se la sua lingua ha detto: sì, la sua mente pensa: no.

b *So.* E, in terzo luogo, non dovremo anche dire che ciò che prima non era, non può essere dopo senza <l'atto e il processo del> divenire?

Tee. Mi pare.

So. Ora, queste tre proposizioni, su cui siamo d'accordo, fanno, credo, a' pugni con se stesse nella nostra anima (1), quando diciamo quel che si diceva de' dadi, o quando affermiamo che io, alla mia età, senza esser cresciuto nè aver patito il contrario, nello spazio d'un anno, sono, ora, più grande di te che sei giovane, ma, dopo, più piccolo, non già perchè sia stato sottratto nulla alla mole del mio corpo, ma perchè è cresciuta la tua. Io sono, perciò, dopo, quello che
c prima non ero, senza per altro esser divenuto tale. Giacchè senza il divenire non è possibile esser divenuto; e non perdendo punto di mole, non dovrei poter divenire più piccolo. E troveremo migliaia e migliaia di casi in cui si verifica lo stesso, se mai ci risolveremo ad ammettere questi. Tu probabilmente mi segui, Teeteto, perchè non mi sembri nuovo a questi ragionamenti.

Tee. Per gli dei, Socrate, io sono oltremodo meravigliato di ciò che tutto questo possa essere; e quando talvolta mi fisso a considerarlo, la vista della mente in realtà mi si annebbia.

d *So.* Teodoro, caro mio, non ha, mi pare, giudicato male della tua natura. Codesto sentimento, codesta

---

(1) « Fanno questione se i tre ὁμολογήματα ‹le tre proposizioni di cui convengono Socrate e Teeteto› sono in contraddizione tra loro oppure con gli esempî. Ma il testo mi pare chiaro: sono in contraddizione con se stessi, αὐτὰ αὑτοῖς, cioè ognuno con se medesimo quando alla espressione astratta e generica dell'ὁμολόγημα sostituiamo la espressione concreta e particolare dell'esempio. Così: 1°, il 6 non può divenire né piú né meno finché rimane 6; eppure diciamo 6 è piú di 4, 6 è meno di 12, e rimane 6; 2°, il 6 non può né crescere né diminuire se nulla gli si aggiunge o toglie; eppure diciamo 6 è piú, 6 è meno, senza né aggiungere né togliere al 6; 3°, il 6 non può essere quel che non era prima senza che il suo nuovo essere non resulti da un divenire; eppure diciamo 6 è piú, 6 è meno; senza che ci sia mai stato, in esso 6, né atto né processo di divenire. Allo stesso modo si possono ripetere i tre ὁμολογήματα con l'esempio di Socrate ». (VALGIMIGLI) Per altro ogni contradizione si elimina, quando si ammetta che nulla in sè e per sè *è*, ma tutto *diviene*. Il 6 non è nè più di 4 nè meno di 12; Socrate non è nè più alto nè più basso di Teeteto; ma ogni cosa muta e diviene a misura che muta il termine a cui si riferisce.

meraviglia, è veramente da filosofo; nè altro inizio ha il filosofare all'infuori di questo; e chi affermò che Iride è figliuola di Taumante non ne ha, secondo me, tracciato male la genealogia (1). Ma intendi tu oramai perchè queste cose sieno proprio così in conseguenza del principio sostenuto, come noi diciamo, da Protágora; o non ancora?

Tee. Non ancora mi è chiaro.

So. Sicchè mi saprai grado, s'io cercherò di scoprire, insieme con te, nella sua realtà il pensiero recondito e d'un uomo, anzi di uomini famosi?

Tee. E come non sapertene grado, e molto?

XII. — *So.* Guardati ben bene attorno, che non ci senta qualcuno de' non iniziati. E questi sono coloro i quali credono che non esista altro se non ciò che possano afferrare e tenere stretto con le mani, e non ammettono che sieno parte dell'essere nè gli atti dello spirito nè le generazioni nè, insomma, tutto ciò che è invisibile (2).

Tee. E veramente, Socrate, uomini duri ed ostinati 156
son questi a cui alludi.

So. E sono difatti, figliuolo mio, assai rozzi, e come! Ma ce n'è altri ben più colti (3); e di questi io voglio svelarti i misteri. Il principio, da cui anche dipende tutto ciò che dicevamo or ora, secondo loro, è questo: che tutto è moto, nè fuori del moto c'è altro; e il moto è di due specie, ognuna infinita di numero, e avente l'una potere di agire, l'altra di patire. Dall'accoppiamento e sfregagione di queste due specie di moto tra loro si b
generano figliuoli infiniti di numero, ma <a coppie come> gemelli: da una parte il sensibile, dall'altra

---

(1) Iride, la messaggiera degli dei, è qui identificata con la brama di sapere, con la filosofia, come quella che era ritenuta figliuola di Taumante, il cui nome pare che si riattacchi a θαυμάζειν, 'ammirare', 'meravigliarsi'; e la meraviglia che destano certi fatti e certi fenomeni è in realtà ciò che soprattutto spinge gli uomini a indagare e a conoscere.

(2) Questi materialisti grossolani ed ostinati, da cui Socrate dichiara di non voler esser sentito, sono probabilmente Antistene e i suoi seguaci.

(3) I discepoli di Protágora, quelli che accoglievano e intendevano la dottrina che egli comunicava loro segretamente. Allude, pare, ad Aristippo e ai suoi partigiani.

la sensazione, che sempre coincide e si genera insieme col sensibile. Ora, le sensazioni noi le chiamiamo suppergiù così: visioni, udizioni, impressioni olfattive, impressioni di freddo e di caldo, e ancora piaceri, dolori, desiderî, paure, per non accennare a tante altre, di cui un numero infinito non ha addirittura alcun nome, laddove moltissime altre lo hanno. Nella serie dei sensibili poi ciascuno si genera ad un tempo con la sensazione che gli corrisponde: a visioni, a udizioni
c d'ogni specie corrispondono colori e suoni d'ogni specie; e così alle altre sensazioni gli altri sensibili congeneri, nascenti <insieme con esse>. Orbene, Teeteto, che cosa mai vuol dire per noi questo mito (1) rispetto a ciò che s'è detto prima? Riesci ad intenderlo?

Tee. Non troppo, Socrate.

So. Ebbene, vedi se ci sia da cavarne qualche conclusione. Vuol dire che tutte queste cose, come dicevamo, si muovono; e nel loro moto c'è velocità e lentezza. Ora, tutto ciò che è lento contiene il suo moto nell'oggetto medesimo e in quelli che gli sono
d vicini, e così genera. Ma le cose generate così, sono più veloci, giacchè mutano posto <nello spazio>; e in questo mutar posto consiste il loro naturale moto (2). Quando dunque l'occhio e qualche altro degli oggetti commensurabili all'occhio (3), avvicinatoglisi, gene-

---

(1) Mito, perchè non è un ragionamento dialetticamente dedotto, ma un discorso in cui si tien conto di quel che suole verificarsi in natura.

(2) « Il luogo non è sicurissimo; a ogni modo il senso, anche dall'esempio che segue, parrebbe questo. Agente e paziente, p. es. la cosa che può esser veduta e l'occhio che può vederla, hanno ciascuno in sé, e nell'aspettazione di venir a contatto fra loro, un lento moto, che è probabilmente il naturale moto interno onde le cose crescono scemano e insomma si alterano (ἀλλοίωσις). Avvenuto il contatto si generano, da una parte, la sensazione (p. es. la vista), dall'altra il sensibile (p. es. il colore della cosa), e così l'occhio vede e la cosa appare nel suo colore, p. es. bianca; e sensazione e sensibile, cioè vista e bianchezza, hanno moti rapidissimi che vanno dall'occhio alla cosa e dalla cosa all'occhio; e questo è il moto così detto di traslazione, φορά. Infatti la sensazione è sempre rapidissima; ma se si movessero rapidamente paziente e agente, che sono appunto gli elementi generatori, p. es. occhio e cosa, né l'occhio vedrebbe, né potrebbe esser veduta la cosa di che colore è, di che forma ecc. Cfr. 181 c sgg. ». (VALGIMIGLI)

(3) Cioè adatto e proporzionato all'occhio, e quindi capace d'esser visto. Socrate, parlando con matematici, si vale d'un termine matematico, del quale lo stesso Teeteto s'era già valso; cfr. p. 36 (147 d).

rino la bianchezza e la sensazione che per natura le
corrisponde — cose che non si sarebbero generate mai,
se ciascuno di quei due <l'occhio e l'oggetto> fosse
andato in direzione differente — allora, movendosi
nello spazio intermedio da parte degli occhi la visione,
da parte dell'oggetto, che insieme con la vista genera
il colore, la bianchezza; ecco che allora l'occhio è dive- e
nuto pieno di vista e vede e diventa non visione, ma
occhio che vede; e l'oggetto, che insieme con l'occhio
genera il colore, s'è riempito tutt'intorno di bianchezza,
ed è divenuto dal canto suo non bianchezza, ma cosa
bianca, sia legno, sia pietra, sia qualunque altro oggetto
a cui accada di colorarsi d'un siffatto colore. E così
pure d'ogni altra qualità; del duro, del caldo e via
dicendo, di tutte bisogna farsi un'idea allo stesso
modo: che ciascuna di per sè non è nulla, come dice-
vamo anche poc'anzi, ma tutte si generano, e nelle 157
forme più svariate, nell'accoppiarsi tra loro per effetto
del moto; poichè, essi dicono, anche l'agente e il
paziente è impossibile concepirli in modo saldo come
esistenti ciascuno di per sè in una sola cosa. E in effetti
nulla è agente prima che si unisca col paziente, nè
paziente prima che s'incontri con l'agente; e ciò che,
unitosi con qualche cosa, è agente, ove s'imbatta in
una diversa, ci appare invece paziente. Sicchè da tutto
ciò si deduce, come dicevamo da principio, che nessuna
cosa di per sè è una, ma sempre diviene rispetto ad
un'altra; e che perciò questo essere bisogna addi- b
rittura sopprimerlo, quantunque noi molte volte, ed
anche or ora, ci fossimo visti costretti a servircene
per abitudine e per ignoranza. Orbene, a detta de'
sapienti, ciò non si deve; nè di me o d'un altro, conce-
dere alcuna cosa, nè questo nè quello, nè <pro-
nunciare> un qualsiasi altro vocabolo che significhi
alcunchè di stabile, ma dire secondo natura che le
cose si generano, si fanno, periscono, si trasformano;
giacchè, quando uno nel parlare presenti qualche cosa
come stabile, chi fa così si espone ad essere facil-
mente redarguito. E bisogna ragionare a questo modo
sia di ciascuna cosa singolarmente, sia di molte col-

lettivamente; ed è per l'appunto a queste collettività
c che si dà nome d'uomo, di pietra, di tale o tale animale, insomma di specie. Ebbene, mio caro, ti riescono gradevoli codeste argomentazioni e le trovi di tuo gusto?

Tee. Veramente non so cosa rispondere, Socrate, perchè neanche di te non riesco a capire se ciò che dici lo pensi, o parli per mettermi a prova.

So. Tu non ricordi, caro, che io nè so nè mi attribuisco come propria nessuna di codeste idee, ma sono sterile di esse, e solo aiuto te a partorire; e perciò ti fo l'incantesimo e t'imbandisco l'una dopo l'altra codeste dottrine sapienti, acciò tu le gusti, fino a che non mi
d verrà fatto di trarre in luce l'opinione tua. E quando questa sia venuta fuori, allora la esaminerò se apparirà vuota o vitale. Coraggio, dunque; mostrati forte e rispondi bene e da bravo ciò che pensi circa le cose che ti domando.

Tee. E tu domanda.

XIII. — *So.* Su dunque, di nuovo, dimmi se approvi questa sentenza: che nulla è, ma tutto sempre diviene e il buono e il bello (1) e ogni altra delle cose a cui abbiamo or ora accennato.

Tee. Ma in verità quando ti sento esporre codesta dottrina come tu l'esponi, il ragionamento mi pare davvero ammirabile, e trovo che le cose non possano essere se non come tu ne hai discorso.

e *So.* Ebbene, non tralasciamo quanto ci rimane a dirne. E ci rimane a parlare de' sogni e delle malattie, e tra queste in particolare della follia, e, insomma, di tutto ciò che si dice traudire o travedere o, in generale, trasentire. Forse tu sai che tutto ciò si ritiene concordemente come una prova incontestabile contro il ragionamento che testè facevamo, in quanto le sensazioni, che proviamo in questi casi, ci riescono le più

---

(1) « Come più su tra le sensazioni sono inclusi desiderî, timori ecc., così qui con l'abile introduzione di queste parole ⟨bene e bello⟩ la dottrina ⟨eraclitea⟩ è spinta ai suoi ultimi limiti e si accenna al suo errore fondamentale di argomentare dal senso su cose che superano il senso ». (CAMPBELL)

fallaci di tutte; e ben lungi dall'esser le cose come a 158
ciascuno appaiono, sembra che, al contrario, nulla di ciò che appare, in realtà sia.

Tee. Ciò che dici, Socrate, è verissimo.

So. E così, quale argomento, figliuolo mio, rimane a chi pone che la sensazione è conoscenza e che ciò che a ciascuno appare, questo anche è per colui a cui appare?

Tee. Io, Socrate, esito a confessare di non saper cosa dire, giacchè proprio or ora m'hai dato sulla voce per aver risposto così. Poichè realmente non posso mettere in dubbio che quei che son pazzi o sognano b
non si formino delle opinioni false, quando taluni di loro s'illudono d'essere dei, ed altri s'immaginano d'avere ali e volare durante il sonno.

So. Sicchè tu non hai in mente neanche quel dubbio che si mette innanzi in codesti casi, e massime a proposito del sonno e della veglia?

Tee. E quale?

So. Quello ch'io credo che tu abbia spesso udito da coloro i quali domandano che prova decisiva si potrebbe addurre in risposta a chi ora, così su due piedi, ci chiedesse se dormiamo e sieno sogni tutti i nostri pensieri, o siamo svegli e ragioniamo da svegli tra noi. c

Tee. Senza dubbio, Socrate, una prova decisiva è ben difficile addurla, giacchè impressioni identiche si corrispondono così nell'uno come nell'altro stato. E in effetti i ragionamenti tenuti ora, nulla vieta che si possano credere come tenuti da noi anche nel sonno; e allorchè in sogno crediamo di raccontare de' sogni, la somiglianza delle impressioni nel sonno e nella veglia è addirittura sorprendente.

So. Tu vedi dunque che mettere innanzi de' dubbî non è difficile, quando si dubita perfino della realtà dello stato di veglia o di sonno; anzi, poichè il tempo d
in cui dormiamo è eguale a quello in cui siamo desti, in ciascuno dei due la nostra anima afferma risolutamente che soltanto quelle opinioni, che via via ella ha come presenti, sono vere; cosicchè durante un eguale spazio di tempo noi diciamo che son vere ora le une,

ora le altre; e queste e quelle noi le sosteniamo con lo stesso vigore.

Tee. Ne convengo pienamente.

So. E dunque anche pe' casi di malattia e di follia vale il medesimo ragionamento, salvo per il tempo che non è eguale?

Tee. È proprio così.

So. E che? Sarà forse la maggiore o minor durata di tempo che deciderà del vero?

e *Tee.* Sarebbe oltremodo ridicolo.

So. Ma hai tu qualche altra prova sicura per dimostrare quali tra codeste opinioni sieno vere?

Tee. Non mi pare.

XIV. — *So.* Ebbene, senti da me che cosa possono dire a questo proposito quelli i quali le cose, che via via appaiono a ciascuno, definiscono come vere per colui a cui appaiono. Essi dicono, come io penso, interrogando a questo modo: « È mai possibile, Teeteto, che una cosa, la quale sia affatto diversa, abbia qualche potere identico col diverso? E bada: non dobbiamo supporre che la cosa, di cui domandiamo, sia in parte identica, in parte diversa, ma affatto diversa ».

Tee. In tal caso è impossibile che abbia nulla di
159 identico nè in potere nè in qualsiasi altro modo, quando sia affatto diversa.

So. E non è necessario convenire che una siffatta cosa è anche dissimile?

Tee. A me almeno così pare.

So. Se dunque accade che qualche cosa diventi simile a qualche cosa o dissimile, sia a se stessa sia ad un'altra, non diremo noi che, assomigliandosi, diventi identica; dissomigliandosi, diversa?

Tee. Necessariamente.

So. Orbene, poco fa non dicevamo che molti, anzi infiniti, sono gli elementi che agiscono, e del pari quelli che patiscono?

Tee. Sì.

So. E che appunto, mescolandosi talvolta con uno

e talvolta con un altro, genereranno cose non identiche, ma diverse?

Tee. Certamente.

So. E così oramai dobbiamo analogamente dire e b
di me e di te e d'ogni altra cosa; di Socrate sano, <per esempio>, e di Socrate invece malato. Diremo noi che questo è simile a quello, o dissimile?

Tee. Quando dici Socrate malato, intendi tu contrapporre tutto questo insieme a tutto quell'insieme, al Socrate sano?

So. Hai capito perfettamente: è proprio questo che intendo.

Tee. E allora certo è dissimile.

So. E così anche diverso, in quanto dissimile?

Tee. Necessariamente.

So. E dirai altrettanto <di Socrate> dormente,
e <di lui> in tutte quelle condizioni a cui poc'anzi c
abbiamo accennato?

Tee. Io sì.

So. Ora, ciascuno di quegli elementi che per loro natura sono attivi, quando s'incontri in Socrate sano, non agirà su me come su un uomo diverso <dal Socrate malato>; e quando in Socrate malato, come su un uomo diverso <dal Socrate sano>?

Tee. È evidente.

So. E però cose diverse, in ciascuno de' due casi, genereremo, io, l'elemento passivo, e quello, l'elemento attivo?

Tee. Certo.

So. Ora, s'io bevo del vino, essendo sano, esso mi pare piacevole e dolce?

Tee. Sì.

So. Giacchè, come se n'è convenuto, l'agente e il
paziente generano insieme dolcezza e sensazione <di d
dolcezza>, che si muovono entrambe ad un tempo; e mentre la sensazione, che nasce dall'elemento paziente, rende senziente la lingua; la dolcezza, che proviene dal vino e si muove intorno ad esso, fa sì che il vino alla lingua, che è sana, e sia e paia dolce.

Tee. È proprio ciò di cui s'è convenuto dianzi.

So. Ma quando <il vino> invece coglie <Socrate> malato, non è forse vero in primo luogo, che non s'è incontrato nel medesimo uomo? S'è difatti imbattuto in uno dissimile.

Tee. Sì.

e *So.* E in tal caso effetti diversi generano e questo Socrate malato e la bevuta del vino: sensazione, cioè, d'amarezza <che si genera e si muove> intorno alla lingua, e amarezza che si genera e si muove intorno al vino; e così l'uno non sarà amarezza, ma amaro, ed io non sarò sensazione, ma senziente?

Tee. Proprio così.

So. Io dunque non diverrò mai altro, fino a che sarò senziente a questo modo; perchè sensazione di
160 altra cosa è sensazione diversa e rende diverso e altro colui che la sente. Nè può mai accadere che quel dato elemento che su me agisce <a quel modo>, ove s'incontri con altra persona, generando il medesimo effetto divenga tal quale, poichè da un altro, generando altro, diverrà esso stesso diverso.

Tee. Così è.

So. E, certo, neppur io diverrò tale <cioè senziente> a me stesso, nè quella data cosa tale <cioè sentita> a se stessa.

Tee. No, di certo.

So. Ma è necessario che, qualora io divenga senziente, lo divenga di qualche cosa, giacchè divenir senziente, ma senziente di nulla, è impossibile. <Ed è altresì necessario> che quella data cosa, qualora di-
b venga o dolce o amara o altro simile, lo divenga per qualcuno, perchè esser divenuto dolce, ma dolce per nessuno, è impossibile.

Tee. Non c'è dubbio.

So. Resta dunque, se non erro, che noi <soggetto senziente ed oggetto sentito>, o che si sia o che si diventi, siamo e diventiamo l'uno rispetto all'altro, poichè, se la necessità collega il nostro essere, non collega nè questo con alcuno degli oggetti diversi, e nemmeno con noi stessi. Non ci resta dunque che d'esser collegati l'uno con l'altro. E però, sia che di

qualche cosa uno asserisca che è o che diviene, dovrà pur dire che è o diviene o per qualche cosa o di qualche cosa o rispetto a qualche cosa; ma che una cosa o sia o divenga in sè e per sè, questo nè dovrà dirlo lui, nè consentire ove altri lo dica, come risulta dal ragio- c
namento che abbiamo fatto.

Tee. Perfettamente, Socrate.

So. Poichè, dunque, ciò che agisce su me <in un dato modo> è relativo a me e non ad un altro, sono io anche ad averne la sensazione, e non un altro?

Tee. Come no?

So. Per me quindi la mia sensazione è vera, perchè è sempre un momento del mio essere; e così, secondo Protágora, io son giudice delle cose che a me sono che sono, e di quelle che non sono che non sono.

Tee. Così pare.

XV. — *So.* Se dunque non m'inganno e non inciampo d
nel giudizio di ciò che è o diviene; come potrei non avere la conoscenza di quelle cose di cui ho la sensazione?

Tee. Sarebbe difatti impossibile.

So. E così tu hai detto benissimo che conoscenza altro non è che sensazione; e però, sia che si ammetta con Omero, con Eraclito e con tutta la genia de' loro partigiani che tutto si muove come un flusso perenne, ovvero col sapientissimo Protágora che l'uomo è misura di tutte le cose, o infine con Teeteto che, così essendo, sensazione è conoscenza; queste proposizioni e
coincidono e tornano allo stesso. Ebbene, Teeteto, affermeremo che questo è come un tuo figliuolo ora nato, mercè la mia opera d'ostetrico? O come dici?

Tee. È necessario dir così, Socrate.

So. Sicchè questo figliuolo, come pare, a gran fatica siamo pur riusciti a generarlo, qualunque si trovi d'essere. Però, dopo il parto, bisogna che se ne celebrino davvero le anfidrómie (1), portandolo in giro

(1) La solennità delle anfidrómie, ' corse intorno ' al focolare domestico, si celebrava nel quinto giorno dalla nascita di un bambino. La levatrice portava rapidamente intorno al focolare domestico il neonato a cui s'im-

di corsa col ragionamento, per constatare che questo prodotto non c'inganni e non meriti d'essere allevato, ma
161 sia vano e fallace. O tu pensi che codesto tuo figliuolo si debba ad ogni costo allevarlo e non esporlo? O tollererai anche di vederlo sottoposto ad esame e non monterai in collera, se uno te lo porta via, di primo parto come sei?

Teo. No, Socrate, Teeteto lo tollererà; non è punto di carattere difficile. Ma tu, in nome degli dei, dimmi: che, daccapo, non sia così?

So. Tu devi essere un appassionato amante de' discorsi e un dabben uomo, Teodoro, se credi ch'io sia un sacco di ragionamenti, e possa, cavatone fuori qualcuno, dimostrarti facilmente che invece la cosa
b non è così (1). Tu non rifletti a quel che accade: che nessun ragionamento vien fuori da me, ma sempre da chi discorre con me; ed io non so far altro, se non appena quel poco che consiste nel prendere un ragionamento da un'altra persona che sappia, e accoglierlo come merita. E ora mi proverò a farlo con costui, senza dir nulla di mio.

Teo. È meglio, Socrate; fa' come dici.

XVI. — *So.* Ebbene, Teodoro, sai tu che cosa mi meraviglia del tuo collega Protágora?

c *Teo.* Che cosa?

So. Quanto al resto trovo ch'egli ha detto con mio gran gusto che ciò che a ciascuno pare, questo anche è; ma del principio del suo ragionamento son rimasto sorpreso, com'egli, principiando il suo libro della 'Verità', non abbia detto che «Di tutte le cose misura è il porco» o «il cinocefalo» o qualsiasi altro essere più bizzarro tra quanti son capaci di sensazione, per mostrarci così, fin dalle prime battute, magnificamente e addirittura superbamente il suo disprezzo, facendoci intendere

---

poneva il nome e che così veniva consacrato agl'iddii della casa; e in questa circostanza gli amici offrivano dei doni. Qui è Socrate che, da ostetrico, col ragionamento mena intorno il parto di Teeteto, e cerca di vedere se è sano e vitale.

(1) Evidentemente Teodoro s'aspetta ora da Socrate un discorso filato in confutazione o, magari, in conferma della teoria esposta.

che, mentre noi lo ammiravamo come un dio per la
sua sapienza, egli, se mai, per intelligenza non valesse
punto più, non dico di qualsiasi altro uomo, ma neanche
d'un girino di rana. O come dire, Teodoro? Se difatti d
per ciascuno sarà vera l'opinione che si forma per mezzo
della sensazione, e ciò che un altro prova, nessun altro
potrà giudicarlo meglio di chi lo prova, nè alcuno sarà
mai più autorevole nel valutare l'opinione altrui se vera
o falsa; ma, come più volte s'è detto, ciascuno è il solo
che possa opinare in ciò che direttamente lo riguardi, e
queste sue opinioni son tutte giuste e vere; perchè mai,
amico mio, sarebbe sapiente Protágora tanto da credersi
in diritto d'insegnare anche ad altri, e a così alto prezzo, e
e noi saremmo più ignoranti e dovremmo andare a scuola
da lui, dal momento che ognuno è misura della propria
sapienza? Come non affermare che Protágora abbia detto
così per piacere al pubblico? Di me poi e della mia arte
d'ostetrico non oso dire fino a che punto ci prestiamo
al ridicolo; e così, penso, anche tutta quanta la pratica
del discutere. Giacchè l'esaminare e l'ingegnarsi di di-
mostrar false, gli uni degli altri, parvenze ed opinioni
che per ciascuno sono verità, non sarebbe un lungo, 162
interminabile vaniloquio, se vera è la 'Verità' di
Protágora, e non ha per burla bandito il suo oracolo
dall'inaccessibile sacrario del libro?

Teo. Socrate, Protágora fu mio amico, come tu
hai detto or ora; e non saprei rassegnarmi a vederlo
confutato col mio assenso; nè d'altra parte vorrei
oppormi a te contro coscienza. Riprendi perciò la
discussione con Teeteto, tanto più che anche ora mi
pareva ch'egli ti stesse a sentire con grande attenzione.

So. Eppure, Teodoro, se tu, andato a Lacedemone,
frequentassi le palestre (1), ti crederesti forse in diritto b
di startene a contemplare gli altri ignudi, e certuni
non belli neppure, senza spogliarti a tua volta e met-
tere in mostra la tua persona?

---

(1) I Lacedemoni pare non avessero palestre propriamente dette; il che non toglie che avessero dei luoghi speciali in cui attendere agli esercizî ginnastici.

Teo. E perchè no, se me lo volessero permettere e si lasciassero persuadere? Così ora io spero di persuadere voi altri a lasciar me tra gli spettatori, senza trascinare nell'arena un uomo già irrigidito dagli anni; e lottare invece con uno più giovane e più agile.

XVII. — *So.* Ma, Teodoro, se così piace a te, non
c dispiace neanche a me, come suona l'adagio. E torniamo allora al sapiente (1) Teeteto. Dimmi dunque, Teeteto, prima di tutto in riguardo al discorso di poc'anzi, non ti meravigli tu al pari di me, se in punto di sapienza ti scopri a un tratto di non valer meno di nessun uomo, anzi di nessun dio? O pensi che la misura di Protágora non s'applichi agli dei come agli uomini?

Tee. No, per Zeus, questo io non lo penso. E, per rispondere alla tua domanda, ti dirò che me ne meraviglio molto. Difatti, quando esaminavamo in che senso dicessero che ciò che pare a ciascuno, questo
d anche è per colui a cui pare, mi sembrava detto assai bene. Ora poi la mia opinione s'è di colpo rovesciata addirittura.

So. Perchè sei giovane, mio caro figliuolo, e ad un discorso abile, ma superficiale, presti avidamente ascolto e te ne lasci persuadere. Però a codeste obiezioni Protágora o chi per lui dirà: « O generosi <avversarî>, ragazzi e vecchi, voi ve ne state qui seduti a concionare, e tirate in ballo gli dei, de' quali io, parlandone e scrivendone, escludo che si possa affer-
e mare se esistano o non esistano (2); e quelle cose che piacciono agli orecchi del volgo, queste voi dite: che, per esempio, in fatto di sapienza sarebbe enorme se ogni uomo punto non differisse da una bestia qualunque. Senonchè una dimostrazione e una prova decisiva, di nessun genere, voi non la date, ma vi servite d'una tal

---

(1) C'è una punta d'ironia in questa parola. Socrate, evidentemente, non sa non essere ironico anche quando è benevolo, e molto, come qui col giovane Teeteto.

(2) Le parole testuali di Protágora (cfr. Diog. Laert. 9, 51) sono: « Degli dei non posso sapere nè se sieno nè se non sieno, nè quali sieno d'aspetto; chè molte cose impediscono di saperlo e l'oscurità (dell'argomento) e la brevità della vita umana ».

quale verosimiglianza. Eppure, se Teodoro o un altro geometra nella sua disciplina volesse servirsi di codesti argomenti, si mostrerebbe indegno d'esser preso sul serio. Considerate dunque, tu e Teodoro, se in discorsi di tanta importanza vi sentite disposti a contentarvi d'argomentazioni fondate su probabilità e verosimiglianze». 163

Tee. Oh! Socrate, nè tu nè noi oseremmo dire che ciò sia giusto.

So. Bisogna quindi esaminare la cosa in un altro modo, a quanto pare, stando alle parole tue e di Teodoro.

Tee. Appunto, in un altro modo.

So. Ebbene, esaminiamo così, se conoscenza e sensazione sono la medesima cosa o cose diverse. Perchè, insomma, a questo mirava tutto il nostro ragionamento, e in grazia di ciò abbiamo agitato tante strane questioni. Non è così?

Tee. Senza dubbio.

So. Converremo dunque che delle cose, di cui ab- b
biamo sensazione mediante la vista o l'udito, di tutte queste noi abbiamo anche ad un tempo conoscenza? Per esempio, prima d'avere appreso la lingua dei barbari, diremo forse di non udire quando parlano ovvero d'udire e sapere quel che dicono? Ed ancora, se, non conoscendo le loro lettere, noi vi gittiamo sù l'occhio, sosterremo che non le vediamo, o che le conosciamo, soltanto perchè le vediamo?

Tee. In questo caso, Socrate, noi diremo di conoscere solo quel tanto che ne vediamo o udiamo: delle lettere, cioè, diremo di vedere e conoscere la forma e il colore; de' suoni, invece, d'udire insieme e conoscere l'acutezza
e la gravità; ma di quant'altro intorno ad essi c'inse- c
gnano maestri ed interpreti, di questo diremo che con la vista o con l'udito non ne abbiamo nè sensazione nè conoscenza.

So. Benone, Teeteto; nè su ciò mette conto di moverti qualche dubbio, anche perchè tu prenda coraggio.

XVIII. — Però guarda anche a quest'altra obiezione che ci si fa incontro; e cerca di vedere come potremo respingerla.

Tee. E quale?

d *So.* Questa: se, poniamo, ci si chiedesse: « È mai possibile che uno, il quale una volta sia divenuto sciente di qualche cosa, pure avendo ancora e serbando ricordo di questa cosa, nel momento stesso in cui si ricorda non sappia proprio quello di cui si ricorda? ». Ma io faccio, pare, un lungo giro di parole per domandarti, in fondo, soltanto questo: se uno che ha imparato qualche cosa e se ne ricordi, possa non saperla.

Tee. E come, Socrate? Sarebbe ciò che dici un vero prodigio.

So. O ch'io forse vaneggi? Pure sta' attento: non dici tu che il vedere è sentire, e la vista sensazione?

Tee. Io sì.

So. Dunque colui che vide alcunchè, si trova perciò
e stesso d'esser divenuto sciente di ciò che vide, stando al ragionamento di poc'anzi?

Tee. Sì.

So. E poi, non c'è qualcosa che chiami memoria?

Tee. Sicuro.

So. E memoria di nulla, o di qualche cosa?

Tee. Di qualche cosa, certamente.

So. Memoria dunque di cose che uno apprese e di cui ebbe sensazione, di queste, io credo?

Tee. E come no?

So. E di ciò che vide, uno talvolta si ricorda?

Tee. Si ricorda, certo.

So. Anche ad occhi chiusi? O in tal caso se ne dimentica?

Tee. Ma è assurda, Socrate, un'affermazione simile.

164 *So.* Eppure è necessaria, se vogliamo salvare il ragionamento di prima; se no, ci sfugge.

Tee. Anch'io, per Zeus, lo sospetto; ma tuttavia non ci vedo chiaro. Dimmi tu come.

So. Così: chi vede si trova, diciamo, d'esser divenuto sciente di ciò che vede; giacchè s'è convenuto che vista, sensazione e conoscenza sono lo stesso.

Tee. Perfettamente.

So. E chi vede ed è divenuto sciente di ciò che vedeva, quando chiuda gli occhi, se ne ricorda, sì, ma non lo vede; non ti pare?

Tee. Senza dubbio.

So. Ma questo non vede equivale a non sa, se b
è vero che vedere equivale a sapere.

Tee. È vero.

So. E così ne consegue che la cosa di cui uno sia divenuto sciente, pur ricordandola, non la sappia, dappoichè più non la vede; il che, se avvenisse, sarebbe appunto quel prodigio a cui accennavamo.

Tee. Hai pienamente ragione.

So. Ne consegue dunque, pare, qualcosa d'impossibile, ove s'affermi che sia lo stesso conoscenza e sensazione.

Tee. Parrebbe.

So. Sicchè bisognerà dire che l'una è cosa diversa dall'altra.

Tee. Probabilmente.

So. E allora che è mai conoscenza? Bisogna, se c
non erro, definirla daccapo... Eppure, Teeteto, che cosa stiamo per fare?

Tee. Che vuoi dire?

So. Mi pare che noi, come un gallo imbelle, prima d'aver vinto, saltati giù... dal discorso, ci mettiamo a cantar vittoria (1).

Tee. E come?

So. Si direbbe che noi, alla maniera degli antilogici (2), messici d'accordo all'ingrosso sul significato delle parole, e per questa via superate le difficoltà del ragionamento <contrario>, ci teniamo sodisfatti del risultato; e mentre ci vantiamo d'essere non già de' disputatori di mestiere, ma de' filosofi, non ci avvediamo di condurci precisamente come quei terribili ragionatori. d

Tee. Non vedo ancora dove vai a parare.

So. Ma allora m'ingegnerò di chiarir meglio ciò ch'io penso a questo proposito. Noi ci siamo chiesti

---

(1) L'immagine è tolta da' combattimenti dei galli, spettacolo di cui i Greci, e in particolare gli Ateniesi, si dilettavano molto. Il gallo imbelle saltava giù dal collo dell'avversario, e prima d'aver vinto s'affrettava a cantar vittoria. Così noi, dice Socrate, saltiamo giù dal discorso, dalla dottrina di Protágora, immaginandoci d'averla già confutata.

(2) Questi antilogici sono in generale i sofisti e specialmente gli eristici, gente abituata a disputare col solo scopo di mettere in imbarazzo l'avversario e far colpo sul pubblico, senza mirar punto a cogliere il vero.

se un uomo che abbia imparato e ricordi qualche cosa, non la conosca; e, avendo dimostrato che chi ha visto ricorda anche ad occhi chiusi, ma non vede, abbiamo dimostrato che questi, mentre non sa, ad un tempo ricorda; e ciò lo abbiamo dichiarato impossibile. Così sarebbe morto il mito di Protágora, e con esso insieme il tuo: che conoscenza e sensazione sono lo stesso.

e *Tee.* Pare.

So. Eppure, caro mio, non sarebbe così, io credo, se fosse ancor vivo il padre del primo di questi due miti (1); ed e' troverebbe molte ragioni in sua difesa. Ora, perchè è orfano, noi lo maltrattiamo. E, purtroppo, neanche i tutori che Protágora lasciò, vogliono venirgli in aiuto; e uno di questi è qui il nostro Teodoro. Ebbene, ci arrischieremo di venirgli in aiuto proprio noi per amor di giustizia.

Teo. Veramente non io, Socrate, ma piuttosto Cállia d'Ipponico è tutore delle cose di lui (2). Noi
165 invece da' nudi ragionamenti ci volgemmo abbastanza presto alla geometria. Ad ogni modo, ti saremo riconoscenti, ove tu gli venga in aiuto.

So. Dici bene, Teodoro. Osserva dunque com'io mi provi di venirgli in aiuto; perchè si corre il rischio d'ammettere cose anche più assurde di quelle accennate or ora, quando non si ponga mente alle parole, al modo, cioè, come per lo più siamo soliti d'affermare e negare. E devo dir come a te, o a Teeteto?

Teo. A tutti e due, ma risponda il più giovane.
b Se sbaglia, avrà meno ragione d'arrossire.

XIX. — *So.* Ti propongo il più spinoso de' quesiti che è, secondo me, questo: è mai possibile che la medesima persona la quale sa una data cosa, ciò che sa non lo sappia?

---

(1) Cioè Protágora, il quale morì una diecina d'anni prima di Socrate, e quindi anche una diecina d'anni prima del giorno in cui si finge avvenuto l'incontro di Socrate con Teeteto.

(2) Cállia, che per celia è detto tutore del ragionamento, di questo figliuolo di Protágora rimasto orfano, è il noto mecenate dei sofisti, e colui in casa del quale è posta la scena del 'Protágora'.

Teo. E così, che risponderemo, Teeteto?

Tee. Che è impossibile, penso io.

So. Niente affatto, se porrai che il vedere è conoscere. Come te la caveresti da una di quelle domande inestricabili, dove s'è presi, come dicono, in un pozzo, quando un imperterrito avversario, avendoti chiuso con una mano un occhio, ti domanda se con l'occhio coperto tu veda il suo mantello? c

Tee. Gli dirò, credo, che con questo certamente no, ma con l'altro sì.

So. Sicchè tu lo stesso oggetto lo vedi e non lo vedi nel medesimo tempo?

Tee. È vero, ma solo in un certo senso.

So. « Ma io », egli dirà, « non t'impongo punto di dirmi nè ti chiedo in che senso; ma solo se ciò che conosci, questo anche non lo conosci (1). Intanto, in questo momento, hai dichiarato di vedere ciò che non vedi; e ti trovi d'avere ammesso che il vedere è conoscere e il non vedere non conoscere ». Orbene, rifletti a ciò che ti risulta da queste affermazioni.

Tee. Rifletto che ne risulta il contrario di ciò che supponevo. d

So. E forse, mio caro, di questi casi te ne capiterebbero molti di più, ove ti si chiedesse inoltre se c'è un conoscere acuto e un conoscere fiacco, un conoscere da vicino e non da lontano, un conoscere fortemente e debolmente la stessa cosa; e ti si movessero tante altre domande, quante, tendendoti un agguato, potrebbe proportene uno di codesti peltasti (2) mercenarî di parole, allorchè tu ponessi l'identità tra conoscenza e sensazione; e, dato l'assalto alle percezioni dell'udito, dell'olfatto e ad altre simili sensazioni, ti convincerebbe d'errore, tenendoti fermo senza lasciare la presa, finchè,

---

(1) Gli eristici non ammettevano che alle loro domande si rispondesse altrimenti che con un sì o con un no; cfr. su questo punto l' ' E u t i d e m o ' (Torino, Paravia, 1929) p. 52 n. 1.

(2) I peltasti erano fanti armati alla leggiera; e con questo nome e con la qualificazione di mercenarî sono indicati qui gli eristici del tipo di quell'Eutidemo, che Platone ha messo in scena nel dialogo omonimo, con sprezzante allusione alla povertà della loro cultura e all'avidità del guadagno.

e pieno d'ammirazione per così ambita sapienza, tu non ti trovassi legato mani e piedi da lui <e ridotto in una condizione> da cui egli, che t'ha atterrato e già messo in ceppi, ti restituirebbe a libertà soltanto dopochè gli avessi pagato il prezzo del riscatto convenuto tra te e lui. — Ma dunque, potrai chiedermi, quali ragioni addurrà Protágora a sostegno della sua dottrina? Non vogliamo provarci a dirlo?

Tee. Senza dubbio.

XX. — *So.* Certo egli addurrà tutte quelle che abbiamo
166 già dette noi in sua difesa (1); e ci attaccherà, io penso, da presso, in tono sprezzante dicendoci: « Questo Socrate, sì, questo brav'uomo, poichè un ragazzo s'è sgomentato alla sua domanda: se è possibile che la stessa persona ricordi e ad un tempo non conosca lo stesso oggetto, e, sgomento, ha risposto di no, per l'incapacità di mirare oltre; ha fatto ridere alle mie spalle ne' suoi discorsi. Eh! no, leggerone d'un Socrate: la cosa sta invece così: quando tu per via d'interrogazioni esamini qualcuno de' miei principî, se mai l'interrogato, rispondendo come risponderei io, cada in errore, il redarguito son io; ma se altrimenti, il redarguito è proprio
b l'interrogato. Così, nel caso presente, credi tu che ti si concederà che in qualcuno il ricordo delle impressioni provate, allorchè più non le provi rimanga e sia tale per l'appunto qual era la sensazione ch'egli allora provava? Eh, ce ne vuole! O che, daccapo, esiterà ad ammettere che la medesima persona possa conoscere e non conoscere il medesimo oggetto? O, se di ciò ti sgomenti, credi tu che qualcuno vorrà concederti che chi si va dissomigliando continui ad esser lo stesso di quel che era prima di dissomigliarsi? e che, anzi, costui sia un solo e non molti, e questi molti via via infiniti, sempre che si generi dissomiglianza (2), quando, ben-

---

(1) In questa difesa di Protágora, messa in bocca a Socrate, si crede a ragione che Platone abbia attinto direttamente alle opere del famoso sofista.

(2) Insomma « l'ente che s'altera è tanti enti quante sono le alterazioni che subisce ». (CAMPBELL)

inteso, convenga guardarsi da una parte e dall'altra c
di non cadere nella trappola delle parole? Ma, caro
mio », dirà, « movendo incontro a ciò ch'io sostengo
con animo più generoso, dimostra, se puoi, che in cia-
scuno di noi non si generino sensazioni affatto indivi-
duali, ovvero che, come affatto individuali, non ne
segua che ciò che appare ad ognuno divenga, o, se
bisogna servirsi del verbo essere, sia tale solo per
colui a cui appare. E citando porci e cinocefali, non ti
regoli da porco tu solo (1), ma anche ai tuoi uditori
persuadi di fare altrettanto contro i miei scritti; e non d
ti regoli onestamente. Per me affermo che la verità è
come ho scritto: ciascuno di noi è misura delle cose
che sono e non sono; senonchè c'è una differenza enorme
da uomo a uomo in questo precisamente: che all'uno le
cose appaiono e sono d'un modo, all'altro d'un altro.
E sono ben lontano dall'affermare che non esistano
nè sapienza nè sapienti; ma chiamo anzi sapiente colui
appunto che a qualcuno di noi, a cui certe cose appaiono
e sono cattive, le faccia, tramutandolo, apparire ed
essere buone. E tu, dal canto tuo, non perseguire il e
mio ragionamento <sofisticando> sulle parole, ma fa'
d'intender meglio ciò che voglio dire, a questo modo.
Ricordati, per esempio, ciò che si diceva dianzi: che al-
l'ammalato i cibi paiono amari e sono, mentre a chi
è sano sono e paiono gradevoli; nè perciò l'uno bisogna
ritenerlo più sapiente dell'altro, chè non è neanche pos- 167
sibile; e nemmeno si deve asserire che l'ammalato è
ignorante perchè opina così, e il sano sapiente perchè
opina in maniera diversa. Bisogna invece mutare uno
stato nell'altro, dacchè l'uno è migliore dell'altro. Così
del pari nell'educazione bisogna fare in guisa che uno
passi da un abito d'anima diverso ad un altro migliore.
Ora, siffatti mutamenti il medico li ottiene co' farmachi,
il sofista co' discorsi. Poichè nessuno mai fece sì che
qualcuno, il quale opinava il falso, opinasse in seguito

(1) Questa più che vivace espressione, messa sulle labbra di Protágora, tradisce l'indignazione del sofista per vedersi giudicato così leggermente da persone che non sono in grado di capirlo.

il vero, giacchè nè è possibile che uno abbia opinioni
su ciò che non è, nè che ne abbia di diverse dalle sen-
b sazioni che prova; e queste son sempre vere. Ma io
penso che un abito buono dell'anima suol fare in guisa
che colui, il quale per un abito d'anima cattivo abbia
opinioni congeneri ad esso, ne acquisti altre conformi
<al mutato stato dell'anima>; e queste sono appunto
quelle parvenze che taluni per ignoranza chiamano
vere, laddove io dico soltanto che le une sono migliori
delle altre, non però punto più vere. E i sapienti,
caro il mio Socrate, sono ben lontano dal chiamarli
ranocchi, ma rispetto ai corpi li chiamo medici, rispetto
alle piante agricoltori (1). E difatti affermo che anche
c questi nelle piante, allorchè qualcuna ne ammali, in
luogo di sensazioni cattive inducono sensazioni buone
e salutari e vere; e i sapienti e buoni oratori fanno sì
che alle città le cose buone paiano giuste in luogo delle
cattive. Poichè le cose che a ciascuna città sembrino
giuste e belle, queste, secondo me, per essa sono anche
tali, finchè per tali le ritenga e le sancisca; ma gli è
il sapiente il quale talune cose, che pei cittadini sono
cattive, fa che sieno e sembrino buone. Per le stesse
ragioni anche il sofista, capace di ammaestrare così
quelli ch'egli educa, è sapiente e meritevole d'esser
pagato con larghezza da quelli ch'egli abbia educati.
d In questo modo alcuni sono più sapienti di altri, e
nessuno ha opinioni false; e, ti piaccia o no, devi pur
rassegnarti ad essere misura, giacchè in ciò che s'è
detto è la salvezza di questa dottrina. Alla quale se
dall'inizio hai qualcosa da obiettare, obiettala pure,
opponendo discorso a discorso; se invece preferisci di
farlo per mezzo di domande, e tu domanda pure;
poichè certo anche questa via non è da schivare, anzi
a preferenza d'ogni altra merita d'esser seguita da un
e uomo di senno. Bada però a questo: a non condurti
ingiustamente nell'interrogare; giacchè sarebbe una
grande contradizione, proclamarsi fautore della virtù,

---

(1) Lo stesso concetto suppergiù è espresso dal medico Erissimaco nel 'Convito'.

e persistere poi ne' discorsi a non condursi che ingiustamente. E l'ingiustizia consiste in questo: quando uno non distingua nettamente le conversazioni a fin di contendere da quelle a fin di discutere; e nell'un caso giuochi pure e cerchi, per quanto può, di buttar giù l'avversario; ma chi discute, ragioni sul serio e raddirizzi e corregga l'avversario, avvertendolo di quei soli sbagli nei quali fosse incorso per colpa o propria 168
o delle consuetudini precedenti. Ora, se tu fai così, quelli che discutono con te, del proprio turbamento e imbarazzo incolperanno se stessi, ma non te; e mentre seguiranno ed ameranno te, avranno in uggia se stessi e fuggiranno da se stessi per volgersi alla filosofia, affinchè, divenuti altri uomini, si liberino dal loro esser di prima. Ma se, come i più, fai il contrario, t'accadrà il contrario; e i tuoi compagni, invece che filosofi, li vedrai divenuti odiatori della filosofia, dappoichè sieno più innanzi negli anni (1). Se pertanto dai b
retta a me, non con spirito ostile e battagliero, com'anche dianzi s'è detto, ma con una disposizione d'animo piena di benevolenza esaminerai davvero che cosa vogliamo dire, quando dichiariamo che tutto si muove e che ciò che a ciascuno pare, o privato o città, questo anche è; e, movendo da ciò, esaminerai inoltre se sono lo stesso, o cose diverse, conoscenza e sensazione, non già, come poc'anzi, movendo dall'uso volgare delle locuzioni e delle parole, che i più tra gli uomini traggono a caso in qua ed in là, creandosi a vicenda diffi- c
coltà d'ogni sorta ». — Queste cose, Teodoro, mi son provato a dire secondo la misura delle mie forze in aiuto al tuo amico, piccolo aiuto di piccole forze; chè se fosse vivo lui, avrebbe difeso la propria causa con ben altro vigore.

XXI. — *Teo.* Tu scherzi, Socrate; tu hai difeso Protágora con un vigore addirittura giovanile.

So. Grazie, amico mio. E dimmi: hai notato ciò che testè ha detto Protágora e il rimprovero mossoci

(1) Sul pericolo a cui qui si accenna cfr. il 'Fedone' cap. XXXIX.

d di discutere con un ragazzo e profittare dello sgomento di questo ragazzo per combattere la sua dottrina; e, come, chiamando un gioco <il nostro modo di procedere>, ed esaltando quella sua misura di tutto, ci esortasse ad esaminare con serietà il suo ragionamento?

Teo. E come non notarlo, Socrate?

So. E, dunque, vuoi che gli si dia ascolto?

Teo. Ma certo.

So. E tu vedi che tutti questi, ad eccezione di te, sono de' ragazzi. Se dunque vorremo dargli ascolto davvero, dovremo io e tu, interrogandoci e rispondendo a vi-
e cenda, scrutinare con serietà la sua dottrina, affinchè almeno non abbia a rimproverarci che, scherzando con de' ragazzi, noi abbiamo esaminato codesta dottrina (1).

Teo. E che, Socrate? Teeteto non può forse meglio di molti con tanto di barba seguire una cosiffatta indagine?

So. Non però meglio di te, Teodoro. Non credere dunque che io debba far tutto in difesa del tuo amico
169 morto, e tu nulla. Orsù, ottimo uomo, seguimi un poco, fino a questo punto: fino a che possiamo vedere se delle figure geometriche misura devi essere tu, o se tutti al pari di te bastino a se medesimi e nell'astronomia e nelle altre scienze, nelle quali tu hai riputazione di maestro.

Teo. Non è facile, Socrate, sedendoti accanto sottrarsi al tuo esame; ed io poc'anzi ho parlato da sciocco asserendo che m'avresti permesso di non spogliarmi e non mi ci avresti costretto, come fanno i Lacedemoni. Mi pare anzi che tu piuttosto miri ad imitare Scirone.
b Giacchè, se i Lacedemoni impongono che uno o vada via o si spogli, tu, sull'esempio d'Anteo (2), mi par

---

(1) Si noti quanto abilmente Socrate si schiude la via per costringere Teodoro ad entrare nella discussione.

(2) Scirone era, secondo la leggenda, un brigante che, annidato sui monti tra la Megáride e l'Attica, dopo d'aver costretto i disgraziati, che passavano di là, a lavargli i piedi, con un calcio li precipitava nel mare, finchè non fu a sua volta precipitato in mare da Teseo. — D'Anteo, figlio di Poséidone e di Gea (la Terra), si narra che fosse un lottatore invincibile, perchè gli bastava toccar terra per riprender nuovo vigore. Profittando

che faccia piuttosto de' fatti: chi ti s'accosta non lo lasci andar via prima d'averlo costretto a spogliarsi ed a lottare con te di ragionamenti.

So. La mia malattia, Teodoro, tu l'hai raffigurata che non si può meglio. Però io sono più forte di quelli. Migliaia e migliaia d'Éracli e di Tesei (1), campioni di gran forza nel discutere, mi son già capitati incontro e m'han pestato le ossa di santa ragione; eppure io non cedo ancora, così violenta è la mia passione per c
questo genere di lotta. Non rifiutare dunque, misurandoti con me, di giovare insieme a te stesso ed a me.

Teo. Non m'oppongo più, e guidami pure per la via che ti piace. Questo qualsiasi destino che mi fili bisogna ad ogni costo subirlo e lasciarsi confutare. Comunque, io non son disposto a prestarmiti al di là del punto che m'hai già indicato.

So. Mi contento anche fin là. Bada però a questo: che senza avvedercene non ci vengano fatti discorsi da ragazzi, e qualcuno poi non abbia di nuovo a rim- d
proverarcene.

Teo. M'ingegnerò di badarci per quanto posso.

XXII. — *So.* Prima di tutto, dunque, riprendiamo ciò che si diceva dianzi, e vediamo se s'aveva o no ragione d'essere scontenti di codesta dottrina accusandola di fare ogni uomo, quanto a saggezza, bastevole a se medesimo; e se Protágora ci ha concesso che alcuni si distinguano per la conoscenza del meglio e del peggio, e sapienti sieno appunto costoro; non è vero?

Teo. Sì.

So. Orbene, se questo ce lo avesse concesso proprio e
lui di persona, e non ce lo fossimo conceduto da noi per lui parlando in sua difesa, non avremmo punto bisogno di ritornarci su per confermarlo. Ora però qualcuno potrebbe obiettarci che non avevamo alcun

---

di ciò, egli costringeva tutti i forestieri che capitassero nella Libia a lottare con lui e li uccideva e li spogliava. Ma Éracles, che capì donde gli veniva la forza, lo soffocò sollevandolo di peso e stringendolo così tra le sue braccia.

(1) Allusione ai sofisti e agli avversarî in genere, che s'era trovati di fronte nel corso della vita.

diritto di farci una tale concessione in suo nome; sicchè è meglio che su questo punto ci s'intenda in modo più chiaro, giacchè non è una differenza di poco rilievo che sia così o altrimenti (1).

Teo. Hai ragione.

So. Vediamo dunque di cavare questa confessione il più brevemente possibile non dalle testimonianze
170 altrui, ma dalle sue argomentazioni.

Teo. E come?

So. Così: non afferma egli che ciò che pare a ciascuno, questo anche è per colui a cui pare?

Teo. Difatti, è ciò ch'egli afferma.

So. Ebbene, Protágora, anche noi esprimiamo una opinione umana, anzi l'opinione di tutti gli uomini, e affermiamo non esserci alcuno il quale in certe cose non tenga se stesso per più savio degli altri, e in altre altri più savî di sè; che, almeno ne' maggiori pericoli, quando si sentano in gran travaglio o nelle guerre o nelle malattie o nelle tempeste di mare, gli uomini si affidano, come a divinità, a quelli che in tali circostanze
b comandano, aspettando da loro la propria salvezza, sebbene questi non per altro sieno superiori se non per il sapere; e che in tutte le condizioni della vita umana abbondano quelli che, o per se stessi o per altri esseri viventi o per le proprie intraprese, cercano chi li istruisca e comandi, come all'opposto abbondano quelli che si credono capaci d'istruire, capaci di comandare. Ora, in tutti questi casi che altro diremo, se non che gli uomini stessi ritengano che presso di loro esista e sapienza e ignoranza?

Teo. Nient'altro che questo.

So. Cosicchè essi ritengono che la sapienza sia pensiero verace, l'ignoranza opinione falsa?

---

(1) Socrate, avendo fatto concedere da Protágora che ci sono uomini più sapienti di altri, ossia che opinano meglio di altri, potrebbe avergli fatto concedere cosa che a rigore non risulta dalla sua dottrina. Bisogna dunque chiarir meglio questo punto. Ora, poichè Protágora ammette che tutti, giudicando come loro appare, hanno opinioni vere, ha con ciò implicitamente ammesso che opinano il vero anche quelli, e sono i più, i quali opinano che non tutti opinano il vero; e che chi opini il vero sia sapiente; ch no, ignorante.

Teo. Senza dubbio. c

So. E allora, Protágora, che dedurremo da questo ragionamento? Diremo che gli uomini hanno sempre opinioni vere, o talvolta vere e tal altra false? Dall'una e dall'altra affermazione infatti consegue, credo, che essi non sempre hanno opinioni vere, ma vere e false. Giacchè, Teodoro, riflettici un po': oserebbe mai qualcuno de' seguaci di Protágora, o tu stesso, sostenere che nessuno ritiene d'un altro che sia ignorante ed opini il falso?

Teo. Ma non è credibile, Socrate.

So. Eppure proprio a questo torna di necessità la d
sentenza che l'uomo è misura di tutte le cose.

Teo. O come?

So. Allorchè tu, dopo d'esserti formato per tuo conto un giudizio su qualche cosa, manifesti a me la tua opinione, ammettiamo pure, secondo la dottrina di Protágora, che questa opinione per te sia vera; ma noi altri invece abbiamo, o no, il diritto di farci giudici del tuo giudizio, o sempre giudichiamo che la tua opinione è vera? O ci saranno ogni volta migliaia di persone che ti combatteranno, opponendo alla tua la propria opinione, perchè stimano che tu giudichi e creda falso?

Teo. Ma sì, per Zeus, Socrate, di codeste persone e
ce n'è, come dice Omero, migliaia e migliaia (1), che mi danno ogni sorta di noie.

So. Ebbene, vuoi tu che si dica come in questi casi l'opinione tua sia vera per te, ma falsa per quelle migliaia?

Teo. Da codesto ragionamento almeno sembra necessario.

So. Ma e per Protágora stesso? Se neppur lui non avesse mai pensato che l'uomo è misura delle cose, nè lo pensasse, come neppur lo pensa, la maggior parte degli uomini; non ti par necessario che questa verità, ch'egli ha scritta, non sarebbe vera per nessuno? Se invece egli pensava così, ma la maggioranza non di- 171

(1) Il ricordo d'Omero si riferisce alla sola espressione 'migliaia o migliaia', μάλα μύριοι, che ricorre più volte nell'*Od.*

vide il suo pensiero, tu intendi che anzitutto, quanto più numerosi sono quelli a cui non pare di quelli a cui pare, tanto più questa verità non è di quello che è.

Teo. Necessariamente, se è vero che sarà o non sarà secondo che paia a ciascuno.

So. E poi, ecco la conseguenza più carina di tutte: che egli per ciò che riguarda la sua stessa opinione, dacchè riconosce che tutti opinano vero, viene col fatto ad ammettere che sia vera l'opinione anche di quelli che pensano contrariamente a lui e ritengono quindi che egli sia in errore.

Teo. Indiscutibilmente.

b *So.* Egli dunque concederà che la sua stessa opinione è falsa, se ammette per vera quella di coloro i quali ritengono che la sua opinione è falsa?

Teo. Necessariamente.

So. Gli altri però non concedono a se stessi d'avere opinioni false?

Teo. No, di certo.

So. Mentre Protágora concede che anche questa loro opinione è vera, da ciò che egli ha scritto.

Teo. Pare.

So. Da parte di tutti dunque, a cominciare da Protágora, si dovrà dubitare, anzi, meglio, da lui si dovrà riconoscere che quand'egli, Protágora, a chi dice il contrario di lui concede d'opinare il vero, in tal caso
c egli stesso dovrà concedere che nè un cane nè un uomo qualunque possa essere misura neppur d'una sola cosa che non abbia appresa. Non è così?

Teo. Così è.

So. E allora, poichè da tutti se ne dubita, la Verità di Protágora non sarà vera per nessuno, nè per qualche altro nè per lui stesso.

Teo. Ma, Socrate, al mio amico noi gli diamo addosso un po' troppo.

So. Però, caro mio, non è chiaro se non anche un po' troppo a torto. Probabilmente egli, per esser
d più vecchio, è anche più sapiente di noi; e se d'un tratto e' mettesse fuori il capo insino al collo, dopo d'avere con molte ragioni, come si può credere, redar-

guito e me, che dico delle chiacchiere, e te, che le approvi, si ricaccerebbe sotterra e sparirebbe di corsa (1). Ma noi purtroppo non possiamo far altro che servirci de' nostri mezzi, quali che sieno, e quelle, che sono le nostre opinioni, manifestarle sempre. Ed appunto, anche ora, non dobbiamo forse dire che non c'è persona la quale non convenga di questo: che uno è più sapiente d'un altro, ed anche uno più ignorante d'un altro?

Teo. A me almeno così pare.

XXIII. — *So.* E non diremo altresì che la più salda difesa della dottrina sia in quella distinzione che abbiamo tracciata nel venire in aiuto a Protágora: che, cioè, e
la maggior parte delle cose come sembrano, così anche sono ad ognuno: calde, secche, dolci e tutte le altre dello stesso genere; che però se Protágora concederà che in talune cose un uomo si distingua da un altro, gli è in quelle giovevoli o nocive alla salute ch'egli sarà disposto ad ammettere che non ogni donnicciuola o ragazzo o animale sia capace di curare se medesimo, riconoscendo ciò che è salutare per sè; ma che qui, se mai altrove, un uomo eccelle su un altro?

Teo. A me per lo meno così pare.

So. E quindi altresì che, se nelle faccende pubbliche 172
il bello e il brutto, il giusto e l'ingiusto, il santo e il non santo, sono davvero per ciascuna città quali essa crede che sieno e a se stessa li sancisce per legge, e in queste cose nessuno è più sapiente d'un altro, nè un privato d'un privato, nè una città d'una città; quando invece una città determina per legge ciò che le giovi o non le giovi, in tal caso, soprattutto, <Protágora> dovrà daccapo convenire che c'è differenza tra consigliere e consigliere e tra l'opinione d'una città e quella d'un'altra rispetto al vero; e non oserà certo asserire che le leggi b
che una città s'impone perchè le ritiene utili a sè, queste le riusciranno ad ogni modo anche giovevoli... Senonchè,

(1) Come soleva avvenire ne' teatri, dove, mediante la così detta scala caronia o di Caronte, si faceva, occorrendo, salire sulla scena l'ombra d'un morto che, recitata la sua parte, ridiscendeva sotterra.

a proposito di ciò a cui accennavo, del giusto e dell'ingiusto, del santo e del non santo, si vuole ad ogni costo sostenere che nessuna di tali cose per natura esiste con un'essenza propria, ma l'opinione che comunemente se n'ha, questa diventa vera mentre si ha e finchè si continua ad averla. E tutti quelli che pur non accettano in tutto la dottrina di Protágora, esplicano in pratica la loro sapienza a un dipresso così... Però, Teodoro, da un discorso noi siamo irresistibilmente tratti ad
c un altro, da uno men grave ad uno più importante (1).

Teo. Ma, Socrate, non abbiam forse del tempo a nostra disposizione?

So. Così pare. Ebbene, amico mio, io ho più volte notato, anche in altri momenti, ma soprattutto ora, che naturalmente quelli i quali dedicano un gran tempo alle ricerche filosofiche, quando si presentano in tribunale, appaiono oratori da far ridere.

Teo. In che senso, Socrate?

So. Quelli che fin da giovani bazzicano nei tribunali e in altri luoghi simili, di fronte a coloro che sono
d stati allevati nello studio della filosofia e in altra simile occupazione, risicano d'essere allevati come servi di fronte ad uomini liberi.

Teo. E perchè?

So. Perchè gli uni, come tu hai detto, hanno sempre del tempo a loro disposizione, e i loro discorsi li fanno in pace, con agio; e, come noi ora, per la terza volta (2), passiamo da un discorso ad un altro, così anche essi, ove un argomento nuovo, affacciandosi d'improvviso alla loro mente, come ora alla nostra, piaccia loro più di quello che hanno a mano; e di ragionare più o meno a lungo non si preoccupano punto, purchè imbrocchino il vero. Quegli altri invece parlano sempre

---

(1) « La digressione seguente non è un semplice ornamento. Come nel 'Sofista' il filosofo e il sofista sono rispettivamente la controparte dell'essere e del non essere, così qui l'uomo di mondo e il filosofo rappresentano l'antitesi tra la vita del senso e la vita della cognizione ». (Campbell) — Platone ritorna qui sul contrasto che in modo così efficace ha drammatizzato nel 'Gorgia' ponendo a fronte Socrate e Cállicle.

(2) La prima volta in 161 c-162 c, la seconda in 165 a-169 a.

come gente a cui manchi il tempo — giacchè gl'incalza e
l'acqua che scorre <nella clepsidra> (1) — e la parte
avversa non li lascia ragionare di ciò che desiderano,
ma sta loro addosso, brandendo la legge inflessibile (2)
e l'atto d'accusa di cui si dà lettura (3), che segnano
i confini da' quali non è lecito uscire. I loro discorsi,
concernenti sempre qualche compagno di servitù, si
indirizzano a un padrone che se ne sta lì seduto con in
mano la pena; e le gare non si svolgono mai per questa o
quella via indifferentemente, ma sempre intorno ad una
meta determinata; e in questa corsa la posta è molte 173
volte la vita. Sicchè, per tutte queste ragioni, essi
divengono concitati ed acuti, abili nel lusingare il
padrone con le parole e ingraziarselo coi fatti, anime
piccole e non rette. Così ogni slancio, ogni dirittura, ogni
sentimento liberale è in essi soffocato da quella loro
educazione servile fin dalla gioventù, che li obbliga a
procedere per vie tortuose e gitta in anime ancora tenere
lo sgomento di grandi rischi; e poichè non possono
contare sul concorso della giustizia e della verità per
sopportarli, ben presto volgendosi alla menzogna e al
nuocersi a vicenda, si piegano e si rompono in mille
guise; e così passano dall'adolescenza all'età virile b
senza aver nulla di sano nella propria mente, ma ricchi
d'abilità e di sapienza... come s'immaginano. E questi
sono cosiffatti, Teodoro... Ed ora vuoi tu ch'io ti discorra
di quelli del nostro coro? o che, lasciati questi da parte,
torniamo al nostro assunto, anche per non abusar
troppo di quella libertà di parola a cui accennavamo
e del frequente mutar di discorsi?

Teo. Ma no, Socrate; discorriamo anche di questi.
Tu hai detto assai bene che non noi, appartenenti a c
questo coro, siamo servi de' discorsi, ma i discorsi

---

(1) Davanti ai giudici le parti in causa non potevano parlare che per un tempo determinato; e questo veniva misurato mediante la clepsidra, l'orologio ad acqua.

(2) Il testo ha: tenendo ⟨in mano⟩ la necessità.

(3) Gli avversarî in tribunale si obbligavano a non allontanarsi da quelli che costituivano i punti precisi dell'accusa e della difesa. — Seguono nel testo in parentesi quadre, perchè ritenute, e con ragione, una glossa, le parole ἣν ἀντωμοσίαν καλοῦσιν 'che chiamano accusa giurata'.

sono come nostri servi; e ciascun d'essi aspetta d'esser compiuto, quando a noi piaccia. E in effetti al disopra di noi non c'è nè giudice (1) nè spettatore, come al disopra de' poeti, che abbia il diritto di riprenderci o comandarci.

XXIV. — *So.* Sì, Teodoro, poichè ti piace, parliamone pure, ma, naturalmente, dei corifei soltanto, chè di quanti trattano la filosofia in modo superficiale, che cosa mai si può dire? Coloro invece, prima di tutto, fin da giovani
d non sanno la via dell'agora e neppur dove stia nè tribunale, nè Consiglio, nè qualsiasi altro consesso cittadino; leggi e decreti, recitati o scritti, nè li vedono nè li odono. Brighe di conventicole politiche per la conquista di cariche pubbliche (2) e convegni e banchetti e festini e cortei allietati da suonatrici di flauto, son cose che non passano loro pel capo nemmeno in sogno. Che un cittadino sia nato da famiglia nobile o plebea, che su qualcuno pesi una colpa ereditaria per parte di padre o di madre, <il filosofo> non lo sa più che non sappia quanti bicchieri d'acqua sieno, come si suol dire,
e nel mare; e tutto questo non sa nemmeno di non saperlo, giacchè egli non se ne tien lontano neanche per farsene un vanto, ma perchè realmente in città si trova e dimora soltanto il suo corpo, mentre la sua mente, stimando tutte queste cose meschine e da nulla, e spregiandole, vola, come dice Pindaro, dovunque, ed ora s'immerge nelle profondità della terra, ora ne misura la

(1) In Atene una commissione di cinque cittadini giurati, a ciò eletti, decideva del merito delle produzioni drammatiche, presentate al pubblico, e assegnava il premio destinato alle migliori.

(2) Queste conventicole di carattere politico, queste *hetairiai* come le chiamavano, erano società più o meno segrete, i cui membri s'impegnavano con giuramento d'aiutarsi a vicenda per il trionfo del proprio partito in caso d'elezioni o di torbidi cittadini. — Il Gomperz (*Penseurs de la Grèce* [*trad. Reymond*] II 581) crede che Platone non può avere scritto parole simili, dopo il suo secondo viaggio in Sicilia (367) e l'infelice intervento, d'accordo con Dione, nelle faccende politiche di Siracusa, giacchè esse lo avrebbero esposto al dileggio. Gli si sarebbe potuto dire: « Perchè dunque non sei rimasto fedele al tuo ideale? Avresti evitato a te e agli altri un'esperienza amara ed umiliante! ». Ma, s'io non erro, fu anche osservato che quelle parole appunto potrebbero essere un'eco del ricordo lasciato nell'animo del filosofo da quella dolorosa esperienza.

superficie, ora si solleva nel cielo (1) per contemplarvi il corso degli astri, e indaga tutta intera dappertutto la natura degli esseri, ciascuno nella sua 174
universalità, senza mai abbassare se stessa a nessuna delle cose vicine.

Teo. Che vuoi dire con ciò, Socrate?

So. Quello, Teodoro, che si racconta anche di Talete che, mentre studiava le stelle e guardava in alto, cadde in un pozzo; onde una servetta di Tracia, arguta e graziosa, lo motteggiò, a quanto si narra, perchè si desse gran cura di conoscer le cose celesti, ma di quelle che gli stavano sotto gli occhi e dinanzi ai piedi non s'avvedesse per nulla. Orbene, questo motto si può applicare a tutti quelli che vivono nella filosofia. Giacchè in realtà il filosofo non s'avvede nè del pros- b
simo nè del vicino, e non solo ignora ciò che questi fa, ma anche, sto per dire, s'egli è uomo o altro animale. Però che cosa sia uomo e che cosa a siffatta natura, a differenza di tutti gli altri esseri, s'addica di fare o patire, questo egli cerca ed indaga con ogni studio possibile. Mi capisci, Teodoro, o no?

Teo. Perfettamente; e dici bene.

So. Perciò, caro mio, quando un uomo simile si trovi o in privato o in pubblico a contatto con altri, come da principio dicevo, e sia costretto in tribunale c
o altrove a discorrere delle cose, che gli stanno dinanzi ai piedi e sotto gli occhi, suscita il riso non solo delle serve di Tracia, ma di tutta la folla, cadendo per la sua inesperienza nei pozzi (2) e in perplessità d'ogni sorta; e la sua incredibile goffaggine gli procura la riputazione d'un inetto. D'ingiurie <non può lottare>, giacchè per suo conto non sa colpire nessuno con nessuna ingiuria che calzi, come colui che non conosce nessuna pecca di nessuno, per non essersi mai studiato di conoscerne;

---

(1) Quali precisamente sieno le parole di Pindaro non si può dire con certezza. Platone cita a memoria e si serve di quelle parole del poeta che gli sembrano meglio adatte al suo caso.

(2) Accenno al caso di Talete, ma accenno insieme al modo proverbiale ' cadere in un pozzo ' (cfr. 165 c), cioè impigliarsi in difficoltà donde non s'abbia modo di distrigarsi.

d sicchè, restando a bocca aperta, apparisce ridicolo;
mentre nella gara delle lodi e delle esaltazioni a riguardo
d'altri, nel vederlo ridere, e non già per posa, ma per
un impeto di schiettezza, la gente lo piglia per un
burlone. Se ode l'elogio d'un tiranno o d'un re egli stima
di sentire esaltato come felice qualche pastore (1), per
esempio, o di porci o di pecore o di vacche, che sa
munger bene la sua gregge; ma ritiene che re e tiranni
pascolino e mungano un animale più riottoso e insi-
dioso di quelli; e che, sopraffatto dalle faccende, un
uomo simile debba divenire non meno rozzo ed in-
e colto dei pastori, chiuso tutt'intorno da una muraglia,
come dentro una stalla su un monte. E quando sente
dire che qualcuno, perchè possiede diecimila pletri, o
anche più, di terre, ne possieda un'estensione immensa,
crede invece d'udirne una oltremodo piccola, abituato,
com'è, ad abbracciare con lo sguardo tutta quanta la
terra. E se altri inneggiano alla nobiltà delle famiglie,
esaltando come nobile qualcuno che può mettere in
mostra sette antenati ricchi, egli stima che la lode
provenga da uomini di vista affatto corta ed ottusa,
175 inetti per la loro ignoranza a guardar sempre l'insieme
delle cose e a rendersi conto che d'avi e d'antenati
ognuno ne ha avuti miriadi innumerevoli, e che in
queste ricchi e poveri, re e servi, barbari ed Elleni,
ce ne sono stati più volte a migliaia e migliaia per
chiunque. E quanto a quelli, che si gloriano d'una
lista di venticinque progenitori e fanno risalire la pro-
pria stirpe fino ad Éracles, figlio d'Anfitrione, questo
al filosofo pare un singolare indizio di meschinità
mentale; e ride di loro perchè non sono in grado di
intendere che il venticinquesimo antenato da Anfi-
b trione in su, ed anche il cinquantesimo da esso, fu
tale quale il caso volle che fosse, e smettere perciò il
vano orgoglio della loro anima sciocca. Sicchè in tutti

---

(1) Reminiscenza della nota espressione omerica con cui i re sono designati come pastori di popoli. C'è qui una evidente allusione a quegli elogi di re o tiranni, il cui primo esempio fu l'‘Euagora’ di Isocrate, non anteriore all'a. 374.

questi casi un uomo siffatto è deriso dal volgo, o perchè, come pare, si mostra superbo, o perchè ignora le cose che gli stanno tra' piedi e si smarrisce in ogni suo atto.

Teo. Tu dici proprio quel che si verifica, Socrate.

XXV. — *So.* Ma quando, amico mio, egli riesca a tirar su in alto qualcuno, il quale per lui voglia uscire da controversie di questo genere: « Che ingiustizia ho io c
commesso contro di te o tu contro di me? », per levarsi alla considerazione della giustizia e dell'ingiustizia in se stessa, che cosa sia ciascuna delle due, e in che differiscano dalle altre cose tutte e fra loro; ovvero da questioni, <come, per esempio> « Se il re (1) è felice », o « Se chi possiede ricchezze », per innalzarsi all'esame della regalità, e in generale della felicità e infelicità umana, quali mai sieno entrambe e per qual via convenga alla natura umana procacciarsi l'una e fuggire l'altra — di tutte queste cose quando a sua volta d
debba render ragione quel tale piccolo d'anima e acuto e rotto ai cavilli de' tribunali; costui allora, a sua volta, paga al filosofo il contrappasso; e colto dalle vertigini, sospeso, com'è, in alto e guardando in bilico di lassù, per non esserci avvezzo si sente turbato, non sa cosa dire, e balbettando suscita il riso non già delle serve di Tracia o d'un altro ignorante (2) qualunque — chè questi non s'avvedon di nulla — ma di quanti furono allevati in modo affatto diverso da' servi. Questo,

---

(1) Il re per antonomasia è notoriamente il re di Persia.

(2) Il Gomperz (*Penseurs de la Grèce* II p. 582 e n.) nell'accenno alle serve di Tracia e più nell'insistere sull'ignoranza di certa gente vuol vedere un attacco, che non esita a qualificare come alquanto grossolano, contro Antístene — la cui madre era una serva di Tracia e a cui generalmente si attribuiva una scarsa cultura filosofica — pure ammettendo che le parole di Platone possano essere una risposta ad altri attacchi d'Antístene. Si sa che le relazioni tra' due antichi compagni di Socrate erano tutt'altro che cordiali. Antístene nell'' Eracles ', rimproverando al sofista Prometeo la sua vana sottigliezza, mirava forse a Platone, e contro costui aveva diretto il libello intitolato ' S a t h o n ', mentre Platone, che dal canto suo, pur tacendone il nome, non risparmia il suo avversario nell' ' E u - t i d e m o '; nel ' S o f i s t a ' (251 b, c) con lo sprezzante accenno a' « vecchi che si volgono tardi ad apprendere » pare abbia voluto colpire Antístene che solo in età provetta s'era volto allo studio della filosofia.

Teodoro, è il carattere di ciascuno dei due: il primo,
quello d'un uomo allevato realmente nella libertà e
nell'assoluta padronanza del proprio tempo, di colui,
e cioè, che tu chiami filosofo, pel quale non è disonorevole
passare per un semplicione e un buono a nulla, quando
gli tocchino ufficî servili, e non sappia, per esempio,
mettere insieme un bagaglio nè preparare manicaretti
o discorsi lusinghieri; l'altro invece quello di chi è
abile a prestare tutti codesti servigi con precisione e
prontezza, ma non sa gittarsi indietro il mantello verso
destra con l'eleganza dell'uomo libero (1), nè tanto
176 meno cogliere l'armonia delle parole per celebrare degna-
mente la vita [vera] degli dei e degli uomini felici (2).

Teo. Se potessi, Socrate, persuadere tutti, come
me, della verità di ciò che dici, molto maggior pace
e minori mali sarebbero tra gli uomini.

So. Ma, Teodoro, non è possibile che periscano i
mali, giacchè è pur necessario che ci sia sempre qualcosa
di contrario al bene; nè possono aver sede tra gli dei,
ma di necessità devono aggirarsi intorno alla natura
mortale e a questi luoghi terreni. Ed anche per ciò
a noi conviene adoperarci a fuggire di qui al più presto
per andarcene colà; e questo fuggire è assomigliarsi a
b Dio per quanto è possibile, e assomigliarsi a lui vuol
dire acquistare giustizia e santità con intelligenza. Ma
purtroppo, mio ottimo amico, non è punto facile persua-
dere che non per le ragioni per le quali i più affermano
che convien fuggire il vizio e seguire la virtù, non
per ciò s'ha da praticar l'una e non l'altro, per non
avere, cioè, fama di malvagio e procurarsi in cambio
quella d'uomo dabbene, giacchè queste sono, pare a
me, come suol dirsi, ciance da vecchie; ma la verità,
diciamolo chiaro, è questa: che Dio non è in nessun
c caso, per nessuna maniera, ingiusto, ma in sommo
grado giustissimo; e non c'è nulla di più simile a lui

---

(1) Il portare il mantello con eleganza era indizio di quella disinvolta signorilità, che distingueva l'uomo libero di nobile origine dal plebeo e dallo schiavo.

(2) Qui forse Platone riecheggia le parole di qualche poeta.

di chi tra noi sia divenuto, a sua volta, giustissimo quanto si può. Ecco in che consiste davvero l'abilità d'un uomo o la sua nullità e viltà: conoscer questo è sapienza e virtù vera; non conoscerlo, ignoranza e malvagità evidente; le altre che paiono abilità e sapienze, nel campo del potere politico non sono che espedienti volgari; nel campo delle arti, che mestieri plebei (1). A chi dunque opera ingiustamente e dice o fa cose d
empie, il meglio di gran lunga è non concedergli il titolo d'uomo abile per la sua capacità a delinquere, giacchè di tale ingiuria costoro si compiacciono, e credono che con ciò si voglia dire che non sono degl'inetti, inutile pondo alla terra (2), ma uomini nel vero senso della parola, quali devono essere quelli che in uno Stato vogliono viver sicuri. Perciò bisogna dir loro la verità: che sono tanto più quali non credono d'essere, appunto perchè non lo credono; ignorano difatti quale sia la pena dell'ingiustizia, cosa che meno d'ogni altra si deve ignorare, giacchè essa non è quella che s'immaginano: battiture e morti, a cui talvolta, anche operando ingiustamente, non vanno soggetti, ma una e
pena alla quale è impossibile sfuggire.

Teo. E qual è, a parer tuo?

So. C'è, amico mio, nel mondo dell'essere, due esemplari, l'uno divino, felicissimo; l'altro senza Dio, miserabilissimo; ed essi, che questa realtà non vedono, per effetto della loro stoltezza e della loro estrema demenza non s'accorgono che a causa delle proprie 177
malvage azioni si rendono simili al secondo esemplare, ma dissimili dal primo; e di ciò pagano il fio, vivendo una vita conforme all'esemplare a cui si son fatti simili. E quando noi diciamo loro che, se non si libe-

---

(1) « Questo concetto del valore e dignità o indegnità delle arti e mestieri, è così diverso dal nostro, che non possiamo neanche esprimerlo bene; giacchè le tre parole con le quali sono distinte le une dalle altre, φορτικαί, βάναυσοι, χρηματιστικαί, sono molto imperfettamente tradotte *volgari, servili, mercantili*. Tutto ciò che è mezzo di vita materiale, è tenuto da meno, è spregiato, spregevole; invece, è tenuto da più, è riputato degno tutto ciò, ch'è mezzo di vita morale e intellettuale ». (Bonghi)

(2) Cfr. *Il.* XVIII 104.

rano di quella loro abilità, anche morti non li accoglierà quel luogo che è puro da' mali, ma qui, sulla terra, continueranno sempre a vivere come eran vissuti, malvagi in compagnia di malvagi; questi avvertimenti essi li ascolteranno addirittura come degli uomini abili e scaltri possono ascoltare le parole degli sciocchi.

Teo. Hai pienamente ragione, Socrate.

b *So.* Lo so, amico mio. Una cosa c'è però che capita loro: che se in una conversazione a tu per tu debbano render conto di ciò che biasimano, e accogliere le ragioni degli altri, e vogliano coraggiosamente a lungo sostenere la discussione e non abbandonare vilmente il campo; allora, caro mio, finiscono per trovarsi nella situazione assurda di non essere neanch'essi, di fronte a se stessi, sodisfatti di ciò che dicono; e tutta quella loro retorica, non so come, avvizzisce, sicchè pare non differiscano in niente da bambini. — Ma, dunque, lasciamo questo soggetto, tanto più che c'è occorso di entrarvi per caso; se no, altre e più numerose diva-
c gazioni, sopravvenendo di continuo, sommergeranno il nostro primitivo argomento; e ritorniamo ad esso, se anche a te piace.

Teo. Per me, Socrate, divagazioni di codesto genere non sono le meno piacevoli a udire, perchè alla mia età posso seguirle più facilmente. Per altro, se ti piace, ritorniamo al discorso di prima.

XXVI. — *So.* Dunque, eravamo, credo, a questo punto del ragionamento: noi affermavamo che coloro i quali dicono che l'essere è in continuo moto, e ciò che volta per volta pare a ciascuno, questo anche è per colui a cui pare; costoro sono disposti a sostenere un tal principio non solo in altri casi, ma non meno vigorosamente a proposito della giustizia, asserendo come, senza dubbio, le leggi che una città pone a se stessa
d perchè le ritiene giuste, queste anche sono giuste per la città che se le pone, finchè rimangano in vigore; ma quanto al bene, nessuno è ancora così coraggioso da osare di sostenere che le leggi che una città pone

a se stessa perchè le ritiene utili, sieno anche utili per tutto il tempo in cui rimangono in vigore, salvo che uno non voglia starsene alla parola (1), che sarebbe un modo di prendersi gioco dell'argomento di cui ci occupiamo. Non ti pare?

Teo. Certamente.

So. Sicchè non teniamo conto della parola, ma guardiamo al fatto, espresso dalla parola. e

Teo. È giusto.

So. Orbene, con qualsiasi parola la città designi la cosa, è indiscutibile che, essa nel darsi le sue leggi, mira appunto a questo <cioè all'utile>, e che tutte le leggi, essa per quanto crede e può, se le pone come le più utili a sè. O che forse una città miri ad altro nel darsi delle leggi?

Teo. Niente affatto. 178

So. Ma ogni città coglie anche sempre nel segno, o molte volte anche sbaglia?

Teo. Io credo che sbagli anche.

So. E che sia proprio così, ognuno può riconoscerlo ancor meglio da questo: ove si esamini il problema in rapporto a tutta la specie in cui si trova d'esser contenuto anche l'utile. E l'utile si riferisce in certo modo anche al futuro. Poichè, quando ci facciamo delle leggi, ce le facciamo col proposito che debbano esser utili nel tempo avvenire, che è quello che giustamente chiamiamo futuro.

Teo. È vero. b

So. Orsù, rivolgiamo a Protágora, o ad un altro qualunque di quelli che la pensano come lui, questa domanda: « Di tutte le cose », come voi altri, Protágora, dite, « misura è l'uomo », di quelle bianche, pesanti, leggiere, insomma di tutte, nessuna esclusa, quelle dello stesso genere, perchè, avendo in se medesimo il criterio per giudicarle, ogni uomo, credendole tali qual è l'impressione che ne prova, le crede vere a sè e realmente esistenti. Non è così?

---

(1) Chiamando arbitrariamente utile quello che non sarebbe più tale.

Teo. Così.

So. Ed anche per le cose future, Protágora, noi
c diremo, che l'uomo ha in se stesso il criterio per giudicarle; e quali crede che saranno, tali anche diventano per colui che le ha credute? Prendiamo ad esempio il caldo: se uno, che non è medico, crede di sè che sarà colto dalla febbre e ch'egli prova questa specie di calore, ed un altro, che è medico, crede l'opposto; conforme all'opinione di chi tra' due la cosa avverrà? O avverrà conforme all'opinione d'entrambi, sicchè per il medico egli non avrà nè caldo nè febbre, ma per se stesso l'una e l'altra cosa?

Teo. Sarebbe certo ridicolo.

d *So.* E quanto a prevedere se un vino riuscirà dolce o aspro, decisiva è, credo, l'opinione del vignaiuolo, non quella del citarista.

Teo. E come no?

So. E neanche, daccapo, a proposito di ciò che può riuscire disarmonico o armonico, un maestro di ginnastica non giudicherà, meglio d'un musicista, ciò che dopo anche al maestro stesso di ginnastica potrà sembrare armonico.

Teo. Senza dubbio no.

So. E così, anche, di chi, senza esser cuoco, sta per prender parte ad un banchetto, mentre questo è tuttora in preparazione, il giudizio sul piacere che ne proverà sarà meno autorevole di quello del cuoco. Giacchè noi ora non discutiamo punto del piacere che ciascuno prova o ha provato, ma di quello che dovrà
e o crederà di dover provare, se egli ne sia a se stesso il giudice migliore d'ogni altro. O tu, Protágora, della persuasione che in ciascuno di noi potranno produrre de' discorsi destinati ad esser detti in tribunale, potrai giudicare in precedenza meglio che non un incompetente qualunque?

Teo. In questo anzi, Socrate, egli stesso dichiarava d'esser ben superiore ad ogni altro.

So. Lo credo, per Zeus, mio dolce amico; altri-
179 menti nessuno lo avrebbe compensato con tanta generosità pel suo insegnamento, se egli non avesse persuaso

quelli, che lo frequentavano, come anche di ciò che doveva essere e sembrare nel futuro non ci fosse nè indovino nè altra persona capace di giudicarne meglio di lui.

Teo. È verissimo.

So. Dunque così la legislazione, come l'utile, riguarda il futuro; e tutti devono convenire che una città, ponendosi delle leggi, spesso inevitabilmente non imbrocca ciò che può riuscirle più utile?

Teo. Senza dubbio.

So. Si potrà quindi in coscienza dire al tuo maestro ch'egli non può non convenire che uno è più sapiente b
d'un altro, e che, laddove costui è davvero misura, non c'è nessuna necessità che debba esser misura io che sono un ignorante, come poc'anzi pretendeva costringermi a confessare, ch'io lo volessi o no, il discorso pronunziato in difesa di lui.

Teo. Mi pare, Socrate, che soprattutto in questa rete si trovi presa ed avvinta la sua dottrina, che anche prima era stata presa ed avvinta in quel suo riconoscer valore alle opinioni altrui, mentre queste manifestamente negavano la verità delle sue argomentazioni.

So. E in parecchi altri modi ancora si può, Teo- c
doro, dimostrare che non ogni opinione d'ognuno è vera. Ma quanto alle impressioni che ciascuno prova sul momento, donde poi si generano e le sensazioni e le opinioni corrispondenti, è più difficile dimostrare che non sieno vere. Senonchè forse io non dico nulla; giacchè può darsi che sieno addirittura inconfutabili; e quelli i quali affermano che sono evidenti e sono conoscenze, è probabile che dicano la verità; e Teeteto qui non ha parlato fuor di proposito, asserendo che sensazione e conoscenza sono tutt'uno. Sicchè bisogna accostarsi di più a questa dottrina, come c'imponeva d
il discorso difensivo di Protágora; ed esaminar meglio questo moto incessante dell'essere, picchiandoci su <come su un vaso> per accertarsi se renda suono di sano o d'incrinato. E già intorno ad essa s'è battagliato non debolmente, nè da pochi.

XXVII. — *Teo.* Oh! tutt'altro che debolmente; e nella Ionia soprattutto la battaglia s'allarga ogni giorno di più, giacchè i seguaci d'Eraclito si son fatti i corifei di codesta dottrina e la propugnano con grande vigore.

So. Ma appunto perciò, mio caro Teodoro, bisogna
e esaminarla meglio e dal principio, come essi stessi ce la presentano.

Teo. Hai perfettamente ragione. E certo, Socrate, di queste dottrine eraclitee, o, come tu dici, omeriche, ed anche più antiche (1), discutere direttamente con quelli d'Efeso, con quanti, insomma, si danno l'aria d'esserne esperti, è più difficile che ragionare con gente che abbia la tarantola. Perchè costoro, proprio come i loro scritti, sono in continuo moto; e per loro fermarsi su un argomento e su una interrogazione e pacatamente alternare domande e risposte, è addirittura impossibile;
180 anzi è anche troppo poco dire addirittura, visto che codesti uomini non ammettono nemmeno la più piccola forma di quiete. Ma quando uno li interroghi su qualche punto, essi, tirando fuori come da una faretra delle paroline enigmatiche, te le scagliano contro a guisa di frecce; e se domandi che cosa <l'uno o l'altro> abbia voluto dire, eccoti daccapo bell'e colpito da un'altra parolina di nuovo conio; e così non riesci a concluder mai nulla con nessuno di loro. E non concludon nulla neanch'essi tra loro, ma con ogni studio si mettono in guardia per non lasciar
b niente di fermo nè nel loro ragionamento nè nelle loro proprie anime, stimando, com'io penso, che ciò sia già qualcosa di stabile; e contro questo combattono accanitamente e lo cacciano via, come possono, di dovunque.

So. Probabilmente, Teodoro, questi uomini li avrai visti mentre battagliavano, e non ti sarai trovato con loro mentre sono in pace, perchè non sono tuoi amici. Ma io penso che essi spieghino con calma le loro dottrine a quegli scolari che vogliono rendere simili a sè.

---

(1) Allusione ad Orfeo, come si può vedere nel 'Cratilo' cap. XIX.

Teo. A quali scolari, benedetto uomo? Tra gente siffatta non c'è neppur uno che sia scolare d'un altro; c
ma pullulano spontaneamente donde che sia, presi ciascuno da un divino furore; e l'uno pensa dell'altro che non sa nulla. Sicchè da costoro, come ti stavo dicendo, non puoi farti mai render ragione di nulla, nè con le buone nè con le cattive; e occorre che da per noi, cercando di cogliere le loro dottrine, ci mettiamo ad esaminarle come un problema.

So. È proprio così. Ma questo problema è poi diverso da quello che ci hanno trasmesso gli antichi, che ai più lo nascondono sotto il velo della poesia, dicendo che Oceano e Tethys, la genesi di tutte le cose, d
sono fiumi <che scorrono senza posa> e nulla sta fermo? laddove i più recenti, come più savî, hanno parlato chiaro, affinchè perfino i calzolai nell'udirli apprendessero la loro sapienza e cessassero di credere scioccamente che delle cose che sono talune stieno ferme, altre si muovano; e così, avendo appreso che tutte si muovono, li tenessero in grande stima?... Senonchè, Teodoro, per poco non mi dimenticavo che c'è altri invece, i quali manifestarono un'opinione affatto contraria, dicendo che

... il tutto immobile ha nome (1), e

e quant'altro i Melissi e i Parménidi sostengono in opposizione a tutti costoro, <proclamando> che il tutto è uno, e quest'uno sta fermo in se stesso, non avendo spazio in cui moversi. Ora, amico mio, con tutti costoro come ci regoleremo? Giacchè, andando innanzi, a poco a poco siamo caduti senza avvedercene nel mezzo degli uni e degli altri; e se, provvedendo alla nostra difesa,

---

(1) « Dal περὶ φύσεως di Parmenide. Se non che le parole di Parmenide, così come le leggiamo in Platone, evidentemente corrotte, si capisce assai male che cosa precisamente vogliano dire. Per fortuna il verso ci è stato tramandato, insieme con più altri, anche da Simplicio, e dice così (cfr. DIELS, *Vors.*, 8, 38; ma traduco dal v. 36): ' Null'altro c'è, null'altro ci sarà all'infuori dell'essere; poiché la Moira così legò l'essere che sempre in sua interezza saldo restasse e immobile; e perciò non sono che nome le cose tutte (οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομα ἔσται) che i mortali s'immaginarono, credendole vere, nascere e perire, essere e non essere, e luogo mutare ' ecc. » (VALGIMIGLI)

non troviamo qualche via di scampo, ne pagheremo
181 la pena, come i ragazzi che nelle palestre giocano attraverso la linea, quando, afferrati dagli uni e dagli altri, son tratti ad un tempo verso i due lati opposti (1). A me dunque pare che tra' due bisogna innanzi tutto esaminare quelli contro cui ci siamo già mossi, i fluenti (2); e, ove ci sembri che ragionino meglio, ci uniremo con loro, tentando di sfuggire agli altri; e ove al contrario ci paia che più nel vero stieno i partigiani <della immobilità> del tutto, cercheremo rifugio
b presso costoro da quelli che muovono anche l'immobile. Che se poi ci risulterà che non abbiano ragione nè questi nè quelli, ci renderemo ridicoli se ci lusinghiamo di poter dire qualcosa di meglio noi che contiamo così poco, dopo d'aver bocciato uomini così antichi e così sapienti. Vedi dunque, Teodoro, se ti pare che ci convenga di correre un simile pericolo.

Teo. Ma certo, a questo punto, Socrate, non possiamo esimerci dall'esaminare a fondo che valore abbia l'opinione degli uni e degli altri.

XXVIII. — *So.* Ebbene, facciamo questo esame, dal momento che anche tu lo desideri tanto. Ora, a me pare
c che, nell'esaminare questo problema del moto, per prima cosa si debba vedere che mai vogliano dire quelli i quali sostengono che tutto si muove. E intendo d'accennare a questo: ammettono costoro che ci sia una sola specie di moto, o due, come a me pare che sieno? E non basta che paia a me solo, ma devi convenirne anche tu, affinchè, se qualche cosa deve capitarci, ci capiti a tutti e due in comune. E dimmi: chiami tu muoversi, quando una cosa passi da un luogo ad un'altro o anche giri nel medesimo luogo?

---

(1) In che precisamente consistesse questo gioco, non è chiaro; quel che si può desumere dalle parole del testo è che si svolgesse forse tra due schiere di ragazzi messe a fronte in un campo, il cui mezzo era indicato da una linea, e che quelli, che o per le norme o per le vicende del gioco venissero a trovarsi su questa linea, erano tratti dagli uni e dagli altri verso la propria parte, ingrossando così le file de' vincitori.

(2) Con questo nome, affibbiato agli Eraclitei, Socrate accenna giocosamente alla dottrina del perpetuo fluire, professata da quei filosofi.

Teo. Sì, per conto mio.

So. Sia questa dunque una <prima> specie di moto. E quando nel medesimo luogo una cosa invecchi, o da bianca divenga nera, o da molle dura, o subisca qualche d
altra alterazione, non è giusto dire che questa è una diversa specie di moto?

Teo. Necessariamente; [almeno a me pare].

So. E però dico che queste sono due specie di moto: alterazione l'una, traslazione l'altra.

Teo. E dici bene.

So. Ed, ora, fatta una tale distinzione, volgiamoci a ragionare con quelli che affermano che tutto si muove, e domandiamo loro: Dite voi che tutto si muove con questo doppio moto, trasferendosi e alterandosi, ovvero che certe cose si muovono in entrambi i modi, e
ed altre nell'uno solo dei due?

Teo. Ma, per Zeus, io non so cosa rispondere. Credo però che direbbero: « In entrambi i modi tutte ».

So. Certamente, amico mio, perchè se no, apparirebbe chiaro che per loro le cose ad un tempo si muovono e stanno ferme; e in tal caso dire che tutto si muove sarebbe altrettanto giusto, quanto dire che tutto sta fermo.

Teo. È verissimo.

So. Ora, poichè è necessario che esse si muovano, e non è possibile che qualcuna non si muova, tutte si 182
muovono sempre e con ogni forma di moto.

Teo. Necessariamente.

So. Rifletti ora a quest'altra delle loro affermazioni. Non dicevamo noi che la genesi o del calore o della bianchezza o di qualsiasi altra cosa essi la spiegano suppergiù in questo modo: che ciascuna di queste cose, insieme con la sensazione, si muove nello spazio intermedio tra l'agente e il paziente, onde il paziente diviene senziente, ma non sensazione; e l'agente, affetto di questa o quella qualità, ma non qualità? Forse questa parola q u a l i t à ti riesce strana e ad un tempo, così in generale, non la intendi; stammi dunque a sentire caso b
per caso. L'agente, in effetti, non diviene nè calore nè bianchezza, ma caldo, bianco e via dicendo. Giacchè

ricorderai, come dicevamo dianzi, che non c'è cosa alcuna che sia separatamente in sè e per sè, e quindi neanche l'agente o il paziente; ma che da tutti e due questi, allorchè vengano a contatto tra loro, producendo le sensazioni e le cose sensibili, si genera da una parte ciò che ha questa o quella qualità, da un'altra ciò che è senziente.

Teo. Sì, me ne ricordo; e come no?

So. Ebbene, tralasciamo tutto il resto, se dicano
c così o così; e a questo solo teniamoci di cui stiamo ragionando, per domandar loro: Si muovono e fluiscono tutte le cose, come voi affermate; non è vero?

Teo. Sì.

So. Dunque con ambedue que' moti, che abbiamo distinti, di traslazione e d'alterazione?

Teo. E come no, se è vero che tutto si deve muovere compiutamente?

So. Ora, se le cose mutassero soltanto di posto, ma non s'alterassero, noi potremmo dire che qualità conservino nel fluire quelle che mutano di posto; non è così?

Teo. Proprio così.

d *So.* Ma poichè neppur questo riman fermo: che fluisca bianco quel che fluisce, ma si trasmuta, cosicchè anche di questa medesima cosa, della bianchezza, c'è un fluire, e quindi un tramutamento in altro colore, affinchè non sia sorpresa ferma in questo aspetto; è mai possibile enunciare un qualsiasi colore così da chiamarlo anche come si dovrebbe?

Teo. E che mezzo potrebbe esserci, Socrate? O come predicarne altro, se tutto, fluendo perennemente, sfugge sempre a chi tenta di parlarne?

So. E che diremo poi d'una sensazione qualsiasi, di quella, per esempio, del vedere o dell'udire? che essa
e rimanga mai ferma nel punto medesimo del vedere e dell'udire?

Teo. Non si deve, se è vero che tutto si muove.

So. E così di nessuna cosa non si deve dire che si veda o non si veda, o che se n'abbia o non se n'abbia qualche altra sensazione, dal momento che ogni cosa si muove in ogni senso.

Teo. Non si deve, di certo.

So. Eppure, sensazione è conoscenza, come affermavamo io e Teeteto.

Teo. Precisamente.

So. Sicchè, domandati di ciò che fosse conoscenza, noi abbiamo risposto che conoscenza non è niente più che non conoscenza.

Teo. Così pare. 183

So. Ed ecco il bel puntello messo alla nostra risposta! Affinchè questa ci apparisse giusta, abbiamo posto tutto il nostro impegno nel dimostrare che ogni cosa si muove; e invece, come sembra, c'è apparso che, se ogni cosa si muove, qualsiasi risposta, su qualunque argomento si risponda, è egualmente giusta, tanto se si dice che la cosa stia così, quanto che non stia così; ovvero, se preferisci, che diventi o non diventi così, ove non si voglia, <servendoci del vocabolo stare>, rendere immobili i partigiani del moto perpetuo.

Teo. Dici benissimo.

So. Sì, Teodoro, fuorchè in questo aver detto così e non così, giacchè non bisogna profferire nemmen questo così, perchè dicendo così si escluderebbe ancora il moto; e d'altronde nemmeno non così, perchè neppur questo è moto; ma occorre che adottino pure un altro linguaggio i fautori di tale dottrina (1), giacchè per ora almeno non hanno espressioni adeguate al loro pensiero, salvo che al massimo non paia loro adatto il neppur così, come affatto indeterminato. b

Teo. Certo, sarebbe questo per loro il modo più conveniente d'esprimersi.

So. E così, Teodoro, ci siamo liberati del tuo amico; e non possiamo più concedergli che ogni uomo sia misura di tutte le cose, quando non sia intelligente; nè concederemo che conoscenza è sensazione, almeno c

(1) Difatti Crátilo, uno appunto de' Neoeraclitei, nella sua pedanteria aveva finito, si dice, per non valersi più delle parole, ma rispondere unicamente a segni.

partendo da questo principio che tutto si muove, salvo che il nostro Teeteto qui non dica altrimenti.

Teo. Hai detto benissimo, Socrate; perchè, giunti a questo termine, anch'io dovrei esser liberato dall'impegno assunto di risponderti, come s'era d'accordo tra noi, quando fosse compiuto l'esame della dottrina di Protágora.

XXIX. — *Tee.* Non però prima, Teodoro, che Socrate e tu abbiate discorso anche di coloro i quali affermano
d che il tutto è immobile, come dianzi vi proponevate.

Teo. Così giovane, Teeteto, vuoi dare ai vecchi una lezione d'ingiustizia inducendoli a trasgredire i patti? Preparati invece tu a render conto a Socrate su ciò che resta da dire.

Tee. <Son pronto>, se egli lo vuole. Tuttavia sarei stato assai lieto di sentir ragionare dell'argomento a cui accennavo.

Teo. Tu inviti de' cavalieri alla pianura (1) invitando Socrate ad una discussione. Domanda e udrai.

So. Ma, Teodoro, io non intendo d'arrendermi
e all'invito di Teeteto.

Teo. E perchè non vuoi?

So. <Vi dirò>: sebbene di fronte a Melisso ed a quegli altri, i quali sostengono che l'universo è un tutto immobile, io provi un senso di vergogna a trattarne grossolanamente; pure me ne vergogno meno che di fronte al solo Parménide. Parménide, per dirla con parole d'Omero, a me sembra venerando insieme e terribile (2). Io ebbi modo d'avvicinarlo, mentre io ero molto giovane ed egli molto vecchio (3); e

---

(1) Di questo modo di dire gli antichi danno una doppia interpretazione: o provocare a contesa in qualche cosa chi è migliore e più esperto, ovvero invitare uno a far ciò che soprattutto desidera di fare, che è precisamente ciò che qui si vuol dire.

(2) Cfr. *Il.* III 172.

(3) Nel 'Parménide' è ritratta appunto la conversazione del giovane Socrate col vecchio e illustre filosofo d'Elea. E l'insistenza con cui anche nel 'Sofista' (217 c) egli accenna al fatto d'averlo conosciuto pare attesti del fondamento storico di questa circostanza, e ad ogni modo indica la successione, per lo meno ideale, di questi tre dialoghi: il 'Parménide', il 'Teeteto' e il 'Sofista'.

mi parve d'un'altezza e nobiltà di mente addirittura 184
meravigliosa. Io temo perciò che le sue parole non sieno bene intese da noi, e molto più che non sia inteso il pensiero espresso da quelle parole, ma soprattutto che il punto che ci siamo proposti di chiarire, questo della conoscenza, che cosa mai sia; possa rimanere inesplorato per l'irrompere d'altri soggetti nel nostro convito, ove uno schiuda loro la porta (1). E ciò tanto più, dacchè l'argomento che ora destiamo, d'una difficoltà straordinaria, se esaminato così di passaggio subirebbe un trattamento indegno; e se, invece, discusso come si deve, assumerebbe tale ampiezza, da ecclissare addirittura la ricerca intorno alla conoscenza. Ora, è bene che non accada nessuna delle due cose, ma piuttosto che ci proviamo, mediante l'arte ostetricia, a liberare Teeteto della sua concezione di conoscenza della quale b
è gravido.

Teo. E si faccia pure così, se così ti piace.

So. Dunque, Teeteto, a proposito di ciò che si è detto, osserva ancora quanto segue: mi hai risposto che conoscenza è sensazione, non è vero?

Tee. Precisamente.

So. E però, se qualcuno ti domandasse: « Con che cosa un uomo vede il bianco ed il nero, con che ode i suoni acuti e gravi? », tu gli risponderesti, credo: « Con gli occhi e con gli orecchi ».

Tee. Io sì.

So. Una certa facilità nello starsene all'uso corrente c
delle parole e delle espressioni, e non scrutarle troppo sottilmente, è, sì, il più delle volte indizio d'un'educazione non ignobile, mentre il contrario è piuttosto segno di mente gretta e meschina; pure talvolta questo diventa una necessità; e così, vedi, anche ora è necessario ch'io riprenda la tua risposta dove non è giusta. E rifletti: quale delle due risposte ti sembra più giusta,

---

(1) Come nell'ultima scena del 'Convito', quando irrompono nella sala del banchetto Alcibiade e i suoi compagni avvinazzati. L'immagine d'un banchetto applicata alle conversazioni filosofiche non è insolita in Platone.

questa: che gli occhi sono la cosa con la quale vediamo, e gli orecchi quella con la quale udiamo; o quest'altra: che gli occhi sono la cosa mediante la quale vediamo, e gli orecchi quella mediante la quale udiamo?

Tee. Mi pare più esatto, Socrate, dire mediante la quale, anzichè con la quale abbiamo ciascuna sensazione.

d *So.* E difatti, figliuolo mio, sarebbe assai strano se in noi, come in cavalli di legno (1), avessero sede molte sensazioni, ma non si concentrassero tutte in un'unica idea — si chiami questa anima o comunque altro ti piaccia — con cui mediante i sensi, come organi, noi sentiamo tutte le cose sensibili.

Tee. Mi pare meglio così che in quell'altro modo.

So. Orbene, se insisto tanto con te su questa distinzione, <gli è perchè mi preme di vedere> se c'è in noi stessi un principio unico e identico con cui mediante gli occhi riusciamo a cogliere il bianco ed il nero, e e mediante altri organi certe altre qualità. E potresti tu, interrogato, tutte queste e simili sensazioni riferirle al corpo? Ma forse è meglio che risponda tu alle mie domande, piuttostochè questa briga me l'assuma io in vece tua. E dimmi: i singoli organi mediante i quali tu senti ciò che è caldo, duro, leggiero, dolce, non li assegni tu al corpo? o a qualche altra cosa?

Tee. A null'altro, certo.

So. E vorrai anche riconoscere che ciò che senti 185 per mezzo d'un senso, è impossibile che tu lo senta per mezzo d'un altro; per mezzo della vista, poniamo, ciò che senti per mezzo dell'udito, o per mezzo dell'udito ciò che senti per mezzo della vista?

Tee. E come non riconoscerlo?

---

(1) Probabile accenno al famoso cavallo troiano. Il plur. è occasionato dal precedente noi; in altri termini come se ciascun di noi — l'osservazione è del Campbell — fosse un cavallo di legno. « Giacchè dei Greci chiusi dentro esso ⟨cavallo troiano⟩, ciascuno per sè percepiva quello che toccava i suoi sensi, ma tutti insieme non avevano nessuna percezione in comune. Sarebbero, quindi, i sensi da paragonare a costoro, se percepissero essi le cose, e non già la mente, mediante essi ». (Bonghi)

So. Se dunque tu pensi qualche cosa de' due oggetti insieme <l'uno visto e l'altro udito>, non puoi pensarlo mediante l'uno o l'altro di questi due organi; nè d'altronde neanche mediante uno dei due averne una sensazione collettiva.

Tee. Ma certamente.

So. Ora, del suono e del colore, presi insieme, ciò che per prima cosa tu certo pensi è che tutti e due sono?

Tee. Sicuro.

So. E quindi anche che ciascuno dei due è diverso dall'altro, ma identico a se stesso? b

Tee. E come no?

So. E che entrambi sono due, ma ciascuno è uno solo?

Tee. Ma sì, anche questo.

So. E se tra loro sieno dissimili o simili, puoi anche osservarlo?

Tee. Probabilmente.

So. E tutte queste cose intorno a questi due oggetti mediante quale organo le pensi? Giacchè nè mediante l'udito nè mediante la vista è possibile cogliere ciò che di essi è comune. E un'altra prova di quanto diciamo è questa: ove fosse possibile d'entrambi insieme questi oggetti saggiare se sono salati o no, sai bene che potresti indicare facilmente quello con cui te ne accerteresti; e questo non pare che sia nè la vista c nè l'udito, ma qualcos'altro.

Tee. E che altro potrebbe essere, se non la facoltà che opera mediante la lingua?

So. Benissimo. Ma mediante che cosa opera e che facoltà è quella che ti permette di conoscere ciò che è comune a questi due oggetti, come in generale a tutte le cose, di cui tu enuncî l'« è » e il « non è » e ciò che or ora domandavamo di esse? A queste percezioni quali organi assegnerai mediante i quali la parte senziente di noi può sentire tutte queste singole cose?

Tee. Tu insomma vuoi parlare dell'essere e del non essere, della somiglianza e della dissomiglianza, dell'identità e della diversità ed ancora dell'unità e di d

tutta la serie degli altri numeri; ed è manifesto che anche del pari e del dispari e di quant'altro vi si connette tu mi chiedi mediante quale tra gli organi del corpo noi con l'anima ne abbiamo la sensazione.

So. Tu mi segui, Teeteto, che non si può meglio; è proprio questo ch'io domando.

Tee. Ma, per Zeus, Socrate, io, quanto a me, non so dire altro se non che non c'è in noi addirittura nessun organo particolare cosiffatto per queste cose,
e come per quelle; ma mi pare che sia l'anima stessa la quale di per sè indaghi ciò che c'è di comune in tutte.

So. Bello sei, Teeteto, e non, come diceva Teodoro, brutto, perchè chi bellamente ragiona, è bello e buono (1). E oltre ad esser bello, m'hai fatto del bene, giacchè m'hai dispensato da un discorso assai lungo, se a te pare che certe cose l'anima stessa le indaghi di per sè, e altre mediante le forze del corpo. Questa appunto era la mia opinione, ma volevo che fosse anche la tua.

186 *Tee.* Ma certo è ciò che a me pare.

XXX. — *So.* Ebbene, in quale di queste due classi poni l'essere? Perchè è questo che a preferenza di tutto s'accompagna ad ogni cosa.

Tee. Per me, nella classe di quelle cose a cui si protende l'anima sola di per sè.

So. E così anche il simile e il dissimile, l'identico e il diverso?

Tee. Sì.

So. E che poi? Il bello e il brutto, il buono e il cattivo?

Tee. Anche codesti mi pare sieno al primo posto tra quegli oggetti, di cui l'anima cerca d'indagare l'es-
b senza degli uni rispetto agli altri, paragonando in se stessa il passato e il presente col futuro.

---

(1) Questo scatto entusiastico di Socrate attesta la vivacità dell'interesse e dell'ammirazione con cui egli segue lo sforzo di quella mente giovanile, così ben dotata per la ricerca filosofica, così pronta a sollevarsi dalla regione del senso in quella ben più alta dell'essere.

So. Un momento! La durezza di ciò che è duro non la sentirà forse l'anima per mezzo del tatto, e così del pari la mollezza di ciò che è molle?

Tee. Sì.

So. Ma la loro essenza e ciò che queste due qualità sono e la loro vicendevole contrarietà e, ancora, l'essenza di questa contrarietà, è l'anima essa stessa che, ritornandoci su e paragonandole tra loro, si sforza di chiarirle a noi.

Tee. Senza dubbio.

So. Ci sono dunque talune cose che da natura è concesso agli uomini e agli animali di sentirle non c
appena sieno nati, e sono tutte quelle affezioni che giungono all'anima attraverso il corpo; ma le riflessioni e le congetture su queste sensazioni rispetto all'essenza e utilità loro a stento e col tempo, a costo di molte fatiche e studî, si presentano alla mente di quelli a cui, se mai, si presentano?

Tee. Proprio vero.

So. È dunque possibile che colga la verità chi non può neanche l'essenza?

Tee. Impossibile.

So. E di quello, di cui non si colga la verità, si potrà mai avere la conoscenza?

Tee. E come si potrebbe, Socrate? d

So. Cosicchè nelle affezioni non è conoscenza, bensì nel ragionamento che ci si fa intorno, giacchè in questo è, come pare, possibile d'attingere l'essenza e la verità, ma in quelle impossibile.

Tee. È chiaro.

So. E chiamerai tu con lo stesso nome e l'una cosa e l'altra, pure avendo delle differenze così grandi tra loro?

Tee. Non sarebbe davvero giusto.

So. Ebbene, a questo che nome dai: al vedere, cioè, all'udire, all'odorare, all'aver freddo, all'aver caldo?

Tee. Per me, sentire; come dargliene altro? e

So. Sicchè tutto codesto insieme lo chiami sensazione?

Tee. Per forza.

So. Ed è quello a cui, affermiamo, non è dato d'attingere il vero, giacchè non attinge nemmeno l'essere.

Tee. Non può certo.

So. E quindi nemmeno la conoscenza.

Tee. Nemmeno.

So. E così, Teeteto, non possono mai esser lo stesso sensazione e conoscenza.

Tee. Non pare, Socrate; anzi ora soprattutto c'è divenuto chiarissimo che conoscenza è tutt'altro che sensazione.

187 *So.* Ma noi però non abbiamo cominciato questa conversazione col proposito di trovare che cosa mai non è conoscenza, bensì che cosa è. Tuttavia un certo cammino l'abbiamo pur fatto, cosicchè ora non la cercheremo più del tutto nella sensazione, ma in quell'atto dell'anima, qualunque nome gli si debba dare, quando ella sola di per sè si occupi dell'essere.

Tee. Ma questo, s'io non m'inganno, Socrate, si dice opinare.

So. Ed hai ragione, amico mio. E perciò ora, rifacendoti da capo, cancella (1) dalla tua mente tutto
b ciò che s'è detto finora, e vedi se non ti riesca di scoprire qualcosa di più, dacchè sei giunto fin qui. E dimmi nuovamente che è mai conoscenza.

XXXI. — *Tee.* Dire che ogni opinione sia conoscenza non si può, Socrate, perchè c'è anche un'opinione falsa. Forse conoscenza è l'opinione vera; e fa' conto che sia questa la mia risposta. Se poi, come or ora, andando innanzi non ci sembri che sia così, ci proveremo a dire diversamente.

So. Benissimo, Teeteto; è così che devi parlare, prontamente, piuttosto che, come prima, esitare a
c rispondere. Se faremo così, delle due l'una: o troveremo quello a cui tendiamo, o men crederemo di sapere quello che non sappiamo; e questo non sarà davvero

(1) Come in una dimostrazione matematica.

un compenso disprezzabile. Sicchè ora cosa dici? che, dal momento che c'è due specie di opinioni, l'una vera, l'altra falsa, l'opinione vera tu la definisci conoscenza?

Tee. Io sì; questo è ciò che ora mi pare.

So. E non mette conto, circa l'opinione, di riesaminare...

Tee. Che cosa?

So. Un punto che mi turba anche ora e m'ha tur- d
bato già molte altre volte, così da mettermi in grave impaccio e di fronte a me stesso e di fronte ad altri, non sapendo dire che cosa mai sia in noi questo caso, e come si generi.

Tee. Quale?

So. L'opinare il falso. E ci rifletto, e sono anche ora in dubbio se trascurarlo o esaminarlo meglio in modo diverso da quel che s'è fatto poc'anzi (1).

Tee. E perchè no, Socrate, se almeno ti sembra che ci sia qualche convenienza a farlo? Perchè dianzi non dicevate male tu e Teodoro, a proposito del tempo disponibile, non esserci nulla che costringa alla fretta in discorsi di questo genere.

So. Hai fatto bene a rammentarlo. E forse non è e
inopportuno, direi, ritornare sui nostri passi, giacchè è meglio venir bene a capo di poco, che male di molto.

Tee. E come no?

So. E così, che cosa diciamo? Non affermiamo forse in questo o in quel caso che una data opinione è falsa, che questi tra noi ha opinioni false, quell'altro opinioni vere, quasi che sia così per la natura stessa delle cose?

Tee. Lo affermiamo di sicuro.

So. Cosicchè per noi in tutte le cose, così in gene- 188
rale come in particolare, è solo possibile questa alterna-

---

(1) Cioè non con riferimento alla sensazione e al moto, ma in maniera più astratta. Difatti — osserva il Campbell — tutta l'argomentazione seguente sul modo onde si genera l'opinione falsa, conforme al procedimento della dialettica eleatica e megarica che dall'eleatica dipendeva, da un lato ricorda le difficoltà sollevate da Zenone, il discepolo di Parménide, contro la possibilità del moto, e dall'altro il sofisma d'Antistene sull'impossibilità del contradire e dell'errare.

tiva: che o conosciamo o non conosciamo? Giacchè de' due processi intermedî, dell'imparare e del dimenticare, in questo momento non parlo, non interessando essi ora al nostro ragionamento.

Tee. Ma proprio, Socrate; non resta altro di ciascuna cosa che conoscerla o non conoscerla.

So. È dunque necessario che chi opina opini o qualcuna di quelle cose che conosce o qualcuna di quelle che non conosce?

Tee. Necessariamente.

So. Però, che chi conosce qualche cosa, questa
b stessa non la conosca, ovvero che chi non la conosce, la conosca, è impossibile.

Tee. E come no?

So. O forse che chi ha opinioni false, le cose che conosce, crede che non sieno quelle, ma altre, quali che si vogliano, di quelle ch'egli conosce; e mentre conosce le une e le altre, daccapo non conosce nè le une nè le altre?

Tee. Ma è impossibile, Socrate.

So. Ma dunque le cose che uno non conosce, queste egli crede che sieno altre, quali che si vogliano, di quelle che non conosce, vale a dire che a chi non conosce nè Teeteto nè Socrate possa venire in mente che Socrate sia Teeteto o Teeteto Socrate?

c *Tee.* E come mai?

So. Ma neppur le cose che conosce crederà che sieno quelle che non conosce; nè, viceversa, quelle che non conosce, quelle che conosce.

Tee. Sarebbe un miracolo.

So. E allora, come si può ancora opinar falso? Giacchè, fuori di questi casi non si può, credo, opinare, dal momento che tutte le cose o le conosciamo o non le conosciamo; e in nessuno de' casi predetti non sembra che si possa opinare falsamente.

Tee. Verissimo.

So. Bisogna dunque indagare quello che cerchiamo procedendo non già per questa via del conoscere e
d del non conoscere, ma per quella dell'essere e del non essere?

Tee. Come dici?

So. Vedi se non sia da dire semplicemente che chi di qualsiasi cosa opini ciò che non è, non è possibile che non opini falso, e stia, del resto, comunque la sua mente.

Tee. Può darsi, Socrate.

So. Oh! come? Che risponderemo, Teeteto, se uno ci chieda: « Ma è mai possibile a chicchessia ciò che si sta dicendo? E potrà mai uno opinare ciò che non è, sia di qualcuna delle cose che sono, sia il non ente in sè? ». E noi, com'è ovvio, risponderemo: « Sì, quando e uno, opinando, non opini il vero ». O come risponderemo?

Tee. Così.

So. O che forse anche in altri casi è possibile qualcosa di simile?

Tee. Vale a dire?

So. Che uno veda qualche cosa, ma non veda niente.

Tee. E come?

So. Ma certo, se uno vede anche una cosa, vede qualcuna delle cose che sono (1). O credi tu che quest' una sia mai tra quelle che non sono?

Tee. Io no davvero.

So. Chi dunque vede anche una cosa, vede qualcosa che è.

Tee. Pare.

So. E chi ode qualche cosa, ode una cosa, e una 189
cosa che è.

Tee. Sì.

So. E chi tocca qualche cosa, tocca una cosa, e una cosa che è, se è una?

Tee. Vero anche questo.

So. E chi opina, non opina forse una cosa?

Tee. Necessariamente.

So. E chi opina una cosa, non opina forse cosa che è?

---

(1) « Questa intima relazione tra le idee di unità e di essere, derivata da Parménide, ritorna di frequente. Cfr. *Soph.* 237 d: ἀνάγκη τόν τι λέγοντα ἕν γε τι λέγειν ». (CAMPBELL)

Tee. Lo ammetto.

So. Chi dunque opina ciò che non è, non opina nulla.

Tee. Pare di no.

So. Ma chi non opina nulla, addirittura non opina neanche.

Tee. È evidente, mi pare.

b *So.* Non è dunque possibile opinare ciò che non è, nè di cose che sono nè lo stesso <non ente> in sè.

Tee. Pare di no.

So. Sicchè l'opinare il falso è diverso dall'opinare ciò che non è.

Tee. Parrebbe.

So. E però nè così, nè come poc'anzi esaminavamo, è possibile che in noi si formi opinione falsa.

Tee. Certamente no.

XXXII. — *So.* Ma che forse chiamiamo noi falsa opinione quella che si generi nel modo seguente?

Tee. Come?

So. Noi diciamo falsa opinione una opinione d'altra cosa, quando uno, scambiandole nel proprio pensiero,
c affermi che qualcuna delle cose che sono è un'altra di quelle che parimenti sono. In questo modo costui opina senza dubbio sempre una cosa che è, ma una cosa in cambio d'un'altra; e poichè non coglie nel segno, si può giustamente dire che opina il falso.

Tee. A me pare che ora tu abbia detto benissimo. Perchè, quando uno d'una cosa bella opini che è brutta, o d'una brutta che è bella, costui in tal caso opina veramente falso.

So. Vedo bene, Teeteto, che non mi tieni in alcun conto, e non hai più paura.

Tee. O perchè poi?

So. Perchè, credo, devo sembrarti uno che non
d sappia profittare di codesto tuo veramente falso, per domandarti se è possibile che ciò che è celere si faccia lentamente, o ciò che è leggiero pesantemente, o qualsiasi altro contrario si generi, non secondo la propria natura, ma secondo quella del suo contrario,

contrariamente a se stesso. Ma io, questa obiezione, affinchè tu non abbia fidato invano, l'ometto. Sei dunque contento di codesta tua definizione: che opinare il falso è opinare una cosa in cambio d'un'altra?

Tee. Io sì.

So. Secondo la tua opinione dunque è possibile figurarsi in mente una cosa come altra <da quella che è>, e non come quella <che è>.

Tee. Possibile, certo.

So. E quando la mente di qualcuno fa questo, non è anche necessario che pensi o entrambe le cose e
o l'una delle due?

Tee. Necessario, sicuro: o entrambe ad un tempo, o l'una dopo l'altra.

So. Benissimo; ma con questa parola p e n s a r e intendi tu quel che intendo io?

Tee. E tu che intendi?

So. Un ragionamento che l'anima di per sè fa con se stessa intorno alle cose che indaga. Cercherò di spiegarti la mia idea da quell'ignorante che sono. Io, insomma, mi figuro che, quando l'anima pensa, non faccia altro che ragionare con se medesima, per via di domande e risposte, d'affermazioni e negazioni; e che, 190
quando si ferma in un pensiero ben definito, sia che vi pervenga più o men lentamente, o rapidamente e d'un colpo; quando si decide e non dubita più, questa noi la riteniamo la sua opinione. Sicchè io, per conto mio, dico che l'opinare è un ragionare, e l'opinione un ragionamento espresso con parole, non però ad un altro nè con la voce, ma a se medesimo, in silenzio. E tu?

Tee. Anch'io.

So. Allorchè dunque uno opina che una cosa sia un'altra, questi anche afferma, se non erro, a se stesso che la tal cosa è un'altra. b

Tee. Senza dubbio.

So. Ebbene, ricordati se mai hai detto a te stesso che assolutamente il bello è brutto o l'ingiusto giusto; o anche, per riassumere tutto in una domanda, osserva se mai hai tentato di persuadere a te stesso che assoluta-

mente la tal cosa è un'altra; o, se al contrario, neanche dormendo hai mai osato dire a te stesso che addirittura il dispari è pari, o qualche altra cosa dello stesso genere.

Tee. Tu dici la verità.

c *So.* E credi tu che qualche altro, sano o pazzo che sia, abbia osato dire sul serio a se stesso, col proposito di persuadersene, che il bue è necessariamente cavallo o il due uno?

Tee. Ma io non lo credo, per Zeus.

So. Se dunque il ragionare con se stesso è opinare, nessuno, ragionando e opinando di due cose insieme [e] attingendole entrambe con l'anima, può dire e opinare che l'una cosa è l'altra. E bisogna che anche tu rinunzî a codesta espressione [dello scambio d'una cosa per l'altra]. Voglio, a buon conto, dir questo: che nessuno mai opina che il brutto sia bello o qualche altra cosa

d dello stesso genere.

Tee. Ma, Socrate, ci rinunzio, e penso che sia come tu dici.

So. Opinando perciò di due cose insieme è impossibile opinare che l'una sia l'altra.

Tee. Parrebbe.

So. Ma, senza dubbio, chi opini una sola di due cose, e punto non opini l'altra, non opinerà neppur mai che l'una sia l'altra.

Tee. Hai ragione, perchè in tal caso dovrebbe necessariamente attingere col pensiero anche quello di cui non opina.

So. E però nè a chi opini entrambe le cose insieme nè a chi ne opini una sola vien fatto d'opinare che la

e tal cosa sia invece un'altra; cosicchè, se opinione falsa si definisce l'opinare una cosa in cambio d'un'altra, non si dice nulla. Insomma, nè per questa via nè per l'altra battuta prima, pare che si dia in noi falsa opinione.

Tee. Non pare.

XXXIII. — *So.* Eppure, Teeteto, se non parrà che si dia, saremo costretti ad ammettere tante cose assurde.

Tee. E quali?

So. Non te le dirò prima d'essermi provato ad esaminare il problema da ogni lato, chè arrossirei per noi se, mentre tuttora dubitiamo, fossimo costretti ad ammettere quelle assurde conseguenze a cui accennavo. Ma se riusciamo nell'indagine e acquistiamo la 191
nostra libertà, allora noi, sicuri di non cadere nel ridicolo, non esiteremo a parlare degli altri come esposti a tal sorte. Se invece ci vedremo d'ogni intorno stretti dalle difficoltà, allora umiliati, io penso, ci abbandoneremo alla mercè del ragionamento perchè, come naviganti che soffrono il mal di mare, ci calpesti e faccia di noi quello che vuole (1). Sta' dunque a sentire che via io trovi ancora per riuscire nella nostra ricerca.

Tee. Affrettati a dirlo.

So. Dirò che non s'è convenuto a ragione, quando abbiamo convenuto essere impossibile che uno ciò che sa opini sia quello che non sa, e s'inganni, mentre
questo in qualche caso è possibile. b

Tee. Vuoi forse accennare a ciò che mi passò per la mente a me pure quando facevamo quell'affermazione: che, cioè, talvolta io, che pur conosco Socrate, vedendo di lontano un altro che non conosco, ho creduto fosse Socrate che io conosco? Giacchè questo è un caso in cui si verifica quello che dici.

So. Noi però vi avevamo rinunziato, perchè questa affermazione ci costringeva ad ammettere che ciò che conosciamo, conoscendolo non lo conoscessimo?

Tee. Precisamente.

---

(1) È stato opportunamente osservato che, quantunque questo modo di dire sia proverbiale, pure non è impossibile che Platone abbia avuto presente un luogo dell' 'A i a c e' di Sofocle (v. 1142 sgg.) che riferisco nella versione del Romagnoli (v. 1185-91):

> Temerario di lingua un uomo vidi
> già, che i nocchieri a navigare spinse,
> durante il verno; e quando nella furia
> poi si trovò della tempesta, voce
> di lui piú non s'udí: dentro il mantello
> nascosto, a chi dei navicchier' volesse
> calpestar si lasciava.

So. Orbene, non diciamo più in questo modo, ma in quest'altro... Può darsi che <l'ostacolo> ceda, può darsi
c che resista; purtroppo, ci troviamo in una condizione così disperata da dover mettere a prova ogni argomentazione, voltandola e rivoltandola in tutti i sensi. Vedi dunque, se dico nulla che regga. È egli possibile che uno, il quale prima non conosceva qualche cosa, la impari dopo?

Tee. Possibilissimo.

So. E poi ancora un'altra ed un'altra?

Tee. E perchè no?

So. Concedimi dunque, a mo' d'esempio, che ci sia nelle anime nostre un blocco di cera, maggiore nell'uno, minore nell'altro, d'una cera più pura in
d questo, più impura e resistente in quello, più molle in taluni e in taluni anche d'una giusta consistenza.

Tee. D'accordo.

So. E diciamo che questa cera è dono della madre delle Muse, Mnemósine; e che in essa, sottoponendola alle nostre sensazioni e ai nostri pensieri, noi imprimiamo via via, imprimendovi de' segni come di suggelli, qualsiasi cosa desideriamo di ricordare tra quelle che vediamo o udiamo o noi stessi pensiamo; e ciò che quivi sia effigiato, noi lo ricordiamo e lo conosciamo, finchè ve ne duri l'immagine; ma, quando questa sia oblitterata o non sia possibile che vi s'imprima, noi lo dimenti-
e chiamo e non lo conosciamo.

Tee. E sia così.

So. Chi dunque conosce queste cose e osserva qualcuna di quelle che vede o ode, pensa un po' tu se costui non possa opinare falso in questo modo...

Tee. Come?

So. Credendo che quello che conosce, talora sia quello che conosce e talora quello che non conosce. Giacchè è questo appunto ciò di cui prima abbiamo fatto male a convenire quando s'è convenuto che ciò fosse impossibile.

Tee. Ma ora che cosa ne dici?

192 *So.* Ecco ciò che bisogna dirne, riprendendo a distinguer da capo. Ciò che uno conosce, perchè ne ha

il ricordo nell'anima, ma non la sensazione, credere che sia un'altra delle cose che conosce perchè ne ha anche l'impronta, ma non la sensazione, è impossibile; come d'altra parte <è impossibile> che uno creda che ciò ch'e' conosce sia ciò che non conosce e di cui non ha l'impronta; e ciò che non conosce, ciò che neanche conosce; e ciò che non conosce, ciò che conosce. <Impossibile ancora> è credere che ciò di cui uno ha la sensa- b
zione sia un'altra qualunque delle cose di cui pure ha la sensazione; e ciò di cui uno ha la sensazione, qualcuna di quelle di cui non l'abbia; e ciò di cui non ha la sensazione, una di quelle di cui non l'abbia; e ciò di cui non ha la sensazione, una di quelle di cui invece l'abbia. Inoltre, che uno poi creda che qualcuna delle cose che conosce e di cui ha la sensazione e l'impronta conforme alla sensazione, sia un'altra delle cose che conosce e di cui ha la sensazione e anche l'impronta conforme alla sensazione; questo è, se si può dirlo, un caso anche più impossibile dei precedenti. Ed è del pari impossibile che uno di cosa che conosce e di cui ha la sensazione avendone preciso il ricordo, creda sia un'altra cosa che conosce; e, ancora, che ciò che conosce e di cui ha la sensazione serbandone allo stesso modo il ricordo, sia un'altra cosa di cui ha la sensazione; e, daccapo, una cosa che non conosce e di c
cui non ha neanche la sensazione, una cosa che non conosce e di cui neanche non ha la sensazione; e una cosa che non conosce e di cui non ha nemmeno la sensazione, una cosa che non conosce; come una cosa che non conosce e di cui neanche non ha la sensazione, un'altra di cui non ha la sensazione. In tutti questi casi è d'una impossibilità assoluta che qualcuno opini falso (1). Se

(1) « L'esposizione precedente può in breve esser riassunta così: l'errore è impossibile 1. tra due oggetti non percepiti dal senso quando o li conosciamo entrambi o ne conosciamo un solo o non conosciamo nessuno dei due; 2. tra due oggetti non conosciuti quando abbiamo l'impressione sensibile o d'un solo o d'entrambi, o non l'abbiamo di nessuno dei due; 3. anche più impossibile, se si può dire, è tra due oggetti (*a*) che sieno entrambi conosciuti, entrambi percepiti mediante il senso e la cognizione di ciascun dei quali sia identificata con la sua propria sensazione; (*b*) uno dei quali conosciamo e anche percepiamo sensibilmente e la cui conoscenza identi-

mai dunque ciò si verifica, non può accadere se non ne' casi seguenti...

Tee. In quali? Forse da essi capirò meglio, perchè ora non ti seguo.

So. In questi: allorchè uno certe cose che conosce crede che sieno certe altre che conosce e di cui ha la sensazione, ovvero che non conosce, ma di cui ha la sensazione; o quando certe cose che conosce e di cui
d ha la sensazione, crede che sieno certe altre che parimenti conosce e di cui ha la sensazione (1).

Tee. Ora poi son rimasto assai più indietro di prima.

XXXIV. — *So.* Ebbene, stammi a sentire di nuovo a quest'altro modo. Io conosco Teodoro e conservo in me stesso il ricordo della sua figura, come del pari conosco e ricordo Teeteto. Può però avvenire che talvolta vi veda, talvolta no; talvolta vi tocchi, talvolta no, e vi oda oppure abbia di voi qualche altra sensazione, o a volte non ne provi alcuna, ma che non per questo io vi ricordi meno, o abbia di voi minor conoscenza in me stesso?

e *Tee.* Certamente.

So. Delle cose, dunque, che voglio spiegarti, tieni presente innanzi tutto questa: che uno può, di ciò che conosce, talvolta non averne la sensazione, tal altra averla.

---

fichiamo con la sensazione corrispondente; (*c*) entrambi i quali o uno dei quali non conosciamo nè percepiamo sensibilmente ». (CAMPBELL) — Come si vede, all'enumerazione di codesti casi d'impossibilità Socrate dà quasi la forma d'un gioco di parole; e non è meraviglia che Teeteto dica di non averlo seguito.

(1) I due casi, a cui qui si accenna, possono esemplificarsi così: 1. Socrate, vedendo di lontano, e poco distintamente, una persona, sia l'amico Teodoro, sia un ignoto qualunque, può scambiarlo per l'amico Teeteto; e 2. può, vedendo del pari di lontano, e poco distintamente, Teodoro e Teeteto ad un tempo, scambiare l'uno per l'altro e credere che Teodoro sia Teeteto, e Teeteto invece Teodoro. E gli esempî sono dati più giù da Socrate stesso, del primo caso coi periodi che cominciano: « Ed altrettanto avviene » ecc. « E così pure quando all'una delle impronte » ecc.; e del secondo coi periodi che cominciano: « Rimane però la possibilità » ecc. « Rimaneva però il caso enunciato or ora » ecc. Platone omette di addurre l'esempio, che rientra nel primo caso, d'un ignoto scambiato per Teeteto, perchè il particolare che la persona sia nota o ignota è del tutto indifferente.

Tee. Vero.

So. E così anche di quello che uno non conosce è possibile che spesso non abbia neanche la sensazione, come è possibile che spesso non abbia che questa?

Tee. Vero anche questo.

So. Vedi se ora mi segui meglio. Socrate conosce Teodoro e Teeteto, ma non vede nessuno dei due, 193
e non ha neanche altra sensazione di loro. In questo caso egli non opinerà mai in mente sua che Teeteto sia Teodoro. Ho ragione, o no?

Tee. Sì, hai ragione.

So. E questo è il primo de' casi a cui accennavo.

Tee. Difatti.

So. Il secondo, che, conoscendo l'uno di voi, ma non conoscendo l'altro, e non avendo sensazione di nessuno dei due, non potrò mai credere che quello ch'io conosco sia quello che non conosco.

Tee. Giustissimo.

So. Il terzo, che, non conoscendo nessuno de' due b
e non avendone neanche alcuna sensazione, non posso credere che uno che non conosco sia un altro di quelli che non conosco. E quanto agli altri casi precedenti, fa' conto di averli uditi di nuovo tutti, l'uno dopo l'altro; in tutti io di te e di Teodoro non opinerò mai il falso, sia ch'io vi conosca entrambi, sia che non vi conosca, e sia infine che conosca l'uno, ma non l'altro. E altrettanto si può dire delle sensazioni, se mi segui.

Tee. Ti seguo.

So. Rimane però la possibilità di opinar falso in casi come questo: quando conoscendo te e Teodoro, e avendo le vostre due figure, come di suggelli, impresse in quel tale blocco di cera, nel vedervi entrambi di c
lontano, e non in modo distinto, mi sforzo di rendere alla propria visione l'impronta propria di ognuno dei due e, dopo d'avervela sovrapposta, farla combaciare con la propria traccia, affinchè il riconoscimento abbia luogo. Che se poi non ci riesco e, come quelli che calzano una scarpa per l'altra, applico, per averle scam-

biate, la visione di ciascun di voi all'orma dell'altro (1)
o anche, come accade negli specchi che la visione di
destra trascorre a sinistra, capiti anche a me di cadere
d nel medesimo errore; allora si verifica quella tale opi-
nione d'altra cosa e l'opinar falso.

Tee. È chiaro, Socrate; ed in queste tue parole è meravigliosamente adombrato il caso dell'opinione.

So. Ed altrettanto avviene anche quando, conoscendovi tutti e due, dell'uno, oltre a conoscerlo, ho la sensazione; dell'altro no, ma la conoscenza di colui <che sento> non s'accordi con la mia sensazione; che è ciò che dicevo prima e tu allora non mi capivi.

Tee. No, veramente.

So. Io dicevo questo: che chi conosca l'uno dei due
e e ne abbia la sensazione e la conoscenza conforme alla
sensazione, non crederà mai ch'egli sia qualche altro
che conosce e di cui ha la sensazione e per dippiù la
conoscenza perfettamente conforme alla sensazione.
E non era questo che dicevo?

Tee. Sì.

So. Rimaneva però il caso enunciato or ora, in cui
diciamo che possa aver luogo la falsa opinione, vale a
dire quando uno che conosca le due persone e le veda
194 entrambe, o abbia di loro un'altra sensazione qua-
lunque; le impronte di questi due non riesca a farle
combaciare ciascuna con la sensazione che le è propria;
ma, come un inabile arciere, scambia il bersaglio e
fallisce il colpo; che è poi appunto anche ciò che si
dice errore o falsità.

Tee. S'intende.

So. E così pure quando all'una delle impronte sia presente la sensazione, ma all'altra no, e alla sensazione presente la mente adatti l'impronta della sensazione assente, in tutti questi casi essa erra. In una parola, per quelle cose che uno non ha mai conosciute e di cui non ha mai avuto sensazione, non è possibile,

---

(1) È possibile che Platone abbia pensato al luogo delle 'Coefore' v. 197 sgg., in cui Eschilo fa che Elettra riconosca la presenza del fratello Oreste dalla somiglianza dell'orma del piede di lui col suo.

parrebbe, nè errare nè avere opinione falsa, se ora stiamo dicendo alcunchè di sano; ma nelle cose che b
conosciamo e di cui abbiamo la sensazione, in queste appunto s'aggira e si volge l'opinione divenendo e falsa e vera: vera, se applichi in modo perfetto e dirittamente agli originali le copie corrispondenti; falsa, se lateralmente e di sbieco.

Tee. E così dunque si dice bene, Socrate?

So. Dopo d'avere inteso anche il resto, potrai dirlo con maggiore convinzione. Perchè opinare il vero è c
bello, ma turpe opinare il falso.

Tee. E come no?

So. E questo nasce, dicono, di qui: quando la cera nell'anima di qualcuno sia profonda e molta e liscia e ben temperata, <le immagini degli oggetti>, che penetrano attraverso i sensi, imprimendosi in questo cuore dell'anima, come lo chiama Omero, copertamente accennando alla somiglianza con cera (1); in questo caso e in questi uomini, le impronte, generando- d
visi nette e d'una sufficiente profondità, durano gran tempo; e siffatti uomini sono anzitutto facili ad imparare, e poi tenaci nel ricordare, e poi ancora non scambiano tra loro le impronte delle sensazioni, ma opinano cose vere. Perchè, essendo i segni ben chiari e incisi in un largo spazio, codesti uomini immediatamente attribuiscono i singoli oggetti, quelli che si chiamano oggetti reali, alle impronte proprie a ciascuno; e hanno quindi nome di sapienti. O non ti pare?

Tee. A meraviglia.

So. Ma quando il cuore d'un uomo sia coperto di e
peli, quale appunto lo lodò quel poeta sapiente in tutto (2), o sudicio e di cera non pura, o molle troppo

---

(1) Socrate giuoca sulla somiglianza tra κῆρ, o, com'è nel testo platonico, κέαρ 'cuore', e κηρός 'cera'.

(2) Cfr. *Il.* II 851, XVI 554, dove l'espressione è perfettamente a posto, perchè significa cuore impavido di fronte a qualsiasi pericolo. Ma qui dove si parla propriamente non di cuore, ma di mente, come a ragione nota il Valgimigli, la lode di sapiente in tutto data ad Omero è senza dubbio ironica, e punge coloro che al poeta amavano di far dire tutto ciò che piaceva loro.

o troppo duro; allora quelli tra gli uomini che hanno un cuore molle, imparano, sì, facilmente, ma dimenticano presto; a quelli invece che lo hanno duro, accade il contrario. Quanti, dunque, hanno un cuore coperto di peli e scabro, pietroso, direi, e pieno o di terriccio o di sudiciume, costoro hanno impronte non chiare; e non chiare le hanno anche gli uomini dal cuor duro, perchè non c'è profondità; e non chiare anche gli uomini dal cuore molle, perchè, confondendosi insieme, presto le
195 immagini non si discernono più. E se, oltre a tutto questo, esse cadano l'una sull'altra per l'angustia del luogo, dato che l'animuccia di qualcuno sia piccina; divengono anche più indistinte di quelle. Cosicchè tutti costoro finiscono per trovarsi in condizione di opinare falsamente. In effetti, allorchè o vedano o odano o pensino qualche cosa, incapaci d'assegnar subito ciascun oggetto alla sua propria impronta, sono tardi, attribuiscono oggetti differenti a impronte differenti, e il più delle volte travedono, traodono e trapensano; e, per contro di costoro si dice che s'ingannano sulla realtà delle cose e sono ignoranti.

b *Tee.* Tu parli, Socrate, che non si può meglio.

So. Diremo perciò che in noi ci sono opinioni false?

Tee. Ma senza dubbio.

So. Ed anche vere?

Tee. Anche vere.

So. Possiamo credere dunque d'essere abbastanza d'accordo su questo punto: che indiscutibilmente in noi sono entrambe queste opinioni?

Tee. E pienamente d'accordo.

XXXV. — *So.* In verità, Teeteto, una terribile cosa e sgradevole rischia d'essere un chiacchierone!

Tee. O perchè mai? E cosa vuoi dire?

c *So.* Perchè sono stizzito contro la mia scarsa intelligenza e, per dirtela schietta, contro questa mia smania di chiacchierare. E, in effetti, come chiamare altrimenti un uomo che tira in qua e in là i suoi ragionamenti, senza riuscire per la sua dappocaggine a persuadersi di nulla e a condurne a termine nessuno?

Tee. Ma, a buon conto, di che sei stizzito?

So. Non solo sono stizzito, ma temo di non sapere che cosa rispondere, se uno mi chieda: « Socrate, hai tu davvero scoperto che falsa opinione non può aver luogo nè nelle sensazioni tra loro nè ne' pensieri tra d
loro, ma soltanto nell'incontro di sensazione con pensiero? » Ed io risponderò, credo, affermativamente compiacendomene, come se avessimo scoperto qualcosa di bello.

Tee. Quanto a me, Socrate, mi pare che non sia davvero brutto quel che s'è ora dimostrato.

So. « Tu dunque », riprenderà <quel nostro interlocutore>, « dici che l'uomo, se lo pensiamo soltanto, ma non lo vediamo; non potremo mai crederlo cavallo, se d'altronde neppur questo non lo vediamo nè lo tocchiamo, ma lo pensiamo solamente, senza avere di esso nessun'altra sensazione? » Ed io risponderò, credo, che questo appunto è ciò che dico.

Tee. E giustamente, mi pare.

So. « Ebbene », replicherà, « l'undici che uno pensi e
soltanto, secondo codesto ragionamento nessuno potrà mai credere che sia dodici, il quale a sua volta non sia che pensato? » Suvvia dunque, rispondi tu.

Tee. Ma io risponderò che, se quest'undici uno lo vede e lo tocca, potrà credere che sia dodici; ma di quell'undici che ha solo nella mente, non potrà mai opinare altrettanto.

So. Oh! come? Credi tu che qualcuno non abbia mai in sè preso a considerare il cinque e il sette di per
sè — e non voglio dire che siasi proposto di conside- 196
rare sette e cinque uomini o altra cosa simile, ma il cinque e il sette di per sè, de' quali diciamo che sono impressi i segni là, in quel tale blocco di cera, e che perciò in essi è impossibile opinar falso — credi tu, ripeto, che di codesti numeri di per sè, ove mai abbia preso a considerarli ragionandone con se medesimo e chiedendosi quanto facciano; qualcuno non abbia mai detto e creduto che fanno undici e qualche altro dodici; o tutti dicono e credono che fanno dodici?

Tee. Ma no, per Zeus; anzi molti possono anche

b credere e dire undici; e quando si consideri un numero maggiore, l'errore è anche più facile. Giacchè io penso che tu voglia parlare di qualsiasi numero in generale.

So. E pensi giustamente. Ora, rifletti se in tal caso non si verifichi proprio questo: che il dodici in sè, quel dodici impresso nel blocco di cera, sia creduto undici (1).

Tee. Così pare.

So. Ma così ricaschiamo ne' discorsi di prima? Perchè colui, a cui capita un fatto simile, ciò che conosce crede che sia un'altra delle cose che del pari conosce; e questo lo abbiamo detto impossibile, tanto che proprio perciò abbiamo costretto <il ragionamento> a negare
c che possa esserci opinione falsa, perchè, cioè, la stessa persona che certe cose sa, non fosse insieme costretta a non saperle.

Tee. Verissimo.

So. E allora bisogna dimostrare che l'opinare il falso è tutt'altro che scambio di pensiero in rapporto a sensazione; perchè, se così fosse, non potremmo ingannarci mai ne' pensieri in sè. Ora invece <vediamo che> o non esiste falsa opinione, o le cose che si sanno è possibile non saperle. Quale scegli di questi due partiti?

Tee. Un'ardua scelta è questa che mi proponi, Socrate.

So. Eppure tutti e due c'è pericolo che la ragione
d non li lasci convivere. Comunque, poichè dobbiamo osar tutto, che diresti se ci decidessimo a smettere qualsiasi pudore?

Tee. E come?

So. Risolvendoci a dire che cosa è mai il conoscere.

---

(1) Il Gomperz (*Penseurs de la Grèce* II, p. 586) osserva come Platone dimentichi che noi ci rappresentiamo sempre le astrazioni numeriche per mezzo di simboli sensibili, che gli errori di calcolo riposano d'abitudine sul maneggio di questi simboli e sarebbero evitati se si potesse lavorare su pure astrazioni. « Le calculateur inhabile qui dit $3 \times 6 = 16$, ou qui confond 53 avec 35, ou encore qui, se souvenant du chiffre de dix mille, qu'il avait rencontré dans la ligne précédente, substitue ce nombre à celui de mille qu'il a devant lui, nous fournit des exemples courants de ces erreurs, mais ne nous donne nullement des preuves de l'insuffisance de la théorie des erreurs qui en est cause ».

Tee. E quale impudenza può esserci in questo?

So. Mi pare che tu non tenga presente come fin da principio tutto il nostro ragionamento abbia avuto per oggetto la ricerca della conoscenza, come di cosa della quale non sapevamo che fosse.

Tee. Ma sì che lo tengo presente.

So. E non ti pare che si dia prova d'impudenza se, ignorando che cosa è conoscenza, ci mettiamo a voler chiarire che cosa sia il conoscere? Ma in realtà, e
Teeteto, noi siamo da un bel po' saturi di questo linguaggio tutt'altro che puro. Noi abbiamo ripetuto fino alla sazietà le parole conosciamo e non conosciamo, sappiamo e non sappiamo, come se in qualche modo potessimo intenderci gli uni con gli altri, mentre ancora ignoriamo quel che è conoscenza. E se vuoi, anche ora, proprio in questo punto, ci siamo di nuovo serviti delle parole ignorare ed intendere, quasi che potesse esserci permesso di servircene, privi, come siamo tuttora, di conoscenza.

Tee. Ma, Socrate, in che modo potrai ragionare, se non ti servi di questi vocaboli?

So. In nessun modo, certo, essendo quello che sono. 197
Ma s'io fossi un contradittore di mestiere!... Un uomo simile, se si trovasse qui ora, c'imporrebbe d'astenerci da queste parole, e ci rimprovererebbe di parlare così come parlo. Ma poichè siamo gente molto alla buona, vuoi tu ch'io m'arrischi a dire quello che è il conoscere? Giacchè mi pare che potrebbe riuscirci di qualche vantaggio.

Tee. Ma sì, arrischiati pure, per Zeus. Perchè, se anche non t'astieni da quelle parole, troverai in tutti noi una grande indulgenza.

XXXVI. — *So.* Ebbene, hai mai udito come ora definiscono il conoscere?

Tee. Può darsi; ma in questo momento non me ne ricordo.

So. Dicono che conoscere è aver conoscenza. b

Tee. È vero.

So. Noi pero modificheremo un po' questa definizione e diremo che conoscere è posseder conoscenza.

Tee. E in che dici che l'una definizione differisca dall'altra?

So. Forse in nulla. Comunque, sta' a sentire ed esamina ciò che mi sembra di vederci.

Tee. Posto ch'io ne sia in grado.

So. A me, ti dirò, non pare che possedere sia lo stesso che avere. Per esempio, d'uno che comperi un abito e ne sia divenuto padrone, ma non lo indossi, noi possiamo ben dire che non ha l'abito, ma però lo possiede.

Tee. Ed è giusto.

c *So.* Considera pertanto se anche della conoscenza non sia possibile questo: che uno, pur possedendola, non l'abbia, come, poniamo, diremmo d'uno che avendo preso in caccia degli uccelli selvatici, de' colombi o altro, si costruisca in casa una colombaia e ve li allevi. Ora, d'un tal uomo noi possiamo dire che ha sempre questi uccelli, ma solo in un certo senso, in quanto, cioè, li possiede. Non è così?

Tee. Certo.

So. In un altro senso però si può dire che non ne ha
d nessuno, ma che, essendoseli posti sotto mano in un recinto domestico, gli appartenga su essi il potere di prendere ed avere, quando voglia, dopo d'averlo ripreso in caccia, quel qualunque uccello che desideri, e poi di nuovo lasciarlo; e che questo gli è lecito di farlo quante volte gli sembri.

Tee. Così è.

So. Ebbene, daccapo, come nel nostro discorso precedente avevamo preparato nelle anime non so qual figuratoio di cera, ora invece costruiamo in ciascuna anima una certa colombaia ripiena d'uccelli d'ogni sorta, alcuni moventisi a stormi, separatamente dagli altri, alcuni a piccoli gruppi, e alcuni infine da soli, svolazzanti a caso tra tutti (1).

---

(1) Con l'immagine di questi uccelli che volano alcuni a larghe schiere, altri a piccoli gruppi, altri infine isolatamente, Platone, come nota il Campbell, pare abbia voluto accennare ad una specie di scala delle conoscenze e delle astrazioni che dalle più comuni s'eleva alle più alte ed astruse.

Tee. Supponiamola bell'e fatta; ma e poi? e

So. Finchè siamo bambini, convien dire che questo recinto è vuoto, vuoto, intendi, non d'uccelli, ma di conoscenze. Però non appena uno, acquistata qualche cognizione, l'abbia chiusa in un tale recinto, di costui si può dire che abbia appreso o trovato l'oggetto di cui quella era la conoscenza, e che questo è il conoscere.

Tee. E sia. 198

So. Orbene, il prendere nuovamente in caccia una qualsivoglia delle conoscenze e, presala, tenerla, e daccapo lasciarla, rifletti un po' con quali parole s'abbia da esprimere, se con quelle stesse di quando colui entrò dapprima in possesso di quella conoscenza, o se con altre. Capirai meglio che cosa voglio dire da quest'esempio. C'è difatti un'arte che chiami aritmetica?

Tee. Sì.

So. Supponi che questa sia caccia di conoscenze d'ogni numero pari e dispari.

Tee. Sta bene.

So. Con quest'arte, chi l'ha, ha, credo, egli stesso sotto mano le conoscenze de' numeri, e può comunicarle anche ad altri, chi le comunica. b

Tee. Sicuro.

So. E diciamo che uno, comunicandole, insegna; apprendendole, impara; e avendole, perchè le possiede in quella sua colombaia, le conosce.

Tee. Perfettamente.

So. Ed ora poni ben mente a ciò che ne consegue. Il perfetto aritmetico non sa egli tutti i numeri? Certo, poichè di tutti i numeri le conoscenze sono nella sua anima.

Tee. Ma certo.

So. E questo perfetto aritmetico calcolerà mai egli c stesso da sè o numeri che ha solo in mente, o altri oggetti che son fuori di lui, di quelli che sieno numerabili?

Tee. E come no?

So. E il calcolare, lo ammetteremo, non è altro che esaminare quanto un numero qualunque si trovi d'essere.

Tee. Così è.

So. Ora costui, mentre esamina ciò che sa, ha l'aria di non saperlo, costui di cui pure s'è convenuto non esserci numero che non conosca. Tu certo odi talvolta delle difficoltà di questo genere.

Tee. Io sì.

XXXVII. — *So.* Noi dunque, tornando al nostro para-
d gone del possesso e della caccia dei colombi, diremo che questa caccia è di due specie: l'una, prima d'essere in possesso, a fin di possedere; l'altra di chi già possiede, a fin di prendere e aver nelle mani quello di cui già da tempo era in possesso. Così parimenti quelle cose di cui uno già da tempo aveva conoscenza, perchè le aveva imparate e le sapeva, queste medesime cose è ben possibile che le impari di nuovo, riprendendo di ciascun oggetto e tenendo ferma quella conoscenza che già da tempo possedeva, ma non aveva sotto mano nel proprio pensiero?

Tee. Vero.

So. Ora, è proprio questo ciò che poc'anzi ti chie-
e devo: come dire e di quali parole servirsi, quando un aritmetico prende a contare o un maestro di lettere a leggere. Si dirà che, pur sapendo, ciascun di loro in tal caso ritorna ad imparare da sè le cose che già sa?

Tee. Ma sarebbe strano, Socrate.

So. Diremo allora che egli conti e legga ciò che non sa, dopo d'aver concesso ch'egli conosce tutte le lettere
199 e tutti i numeri?

Tee. Ma anche questo è assurdo.

So. Vuoi dunque che diciamo come de' nomi non c'importi nulla, e tiri pur ciascuno a quel senso che gli piace le parole sapere, conoscere, imparare; ma, poichè abbiamo definito che altro è possedere la scienza, altro averla, diciamo che, mentre è impossibile che non si possegga ciò che si possiede, cosicchè mai non accada che non si conosca ciò che si conosce; è però possibile che uno prenda opinione falsa di ciò che conosce? E in effetti è possibile che di cosa <che
b sa> uno non abbia la conoscenza, ma ne abbia

un'altra in cambio di quella, allorchè, in caccia d'una qualche conoscenza tra quelle che qua e là svolazzano, per isbaglio ne prenda una per un'altra, <come allorchè quel tale> credette che l'undici fosse dodici, per aver preso la conoscenza dell'undici in cambio di quella del dodici, la tortorella, direi, <che gli svolazzava> in mente in cambio della colomba.

Tee. E mi par ragionevole.

So. Quando invece uno prenda appunto la conoscenza che si propone di prendere, allora, diciamo, non s'inganna e opina ciò che realmente è; ed è così che c'è opinione vera e opinione falsa; e non abbiamo più tra' piedi nessuna di quelle difficoltà che c'indi- c
spettivano dianzi? E tu, credo, dirai come me; o che farai?

Tee. Dirò come te.

So. Ed eccoci così liberi dall'intoppo del non conoscere ciò che si conosce. Perchè non accade più che non si possegga ciò che si possiede, nè a chi s'inganna su qualche cosa, nè a chi non s'inganna... Senonchè, s'io non erro, vedo spuntare un'obiezione anche più grave.

Tee. E quale?

So. Se è lo scambio delle conoscenze che possa divenire falsa opinione.

Tee. E perchè?

So. Innanzi tutto, che chi ha la conoscenza di qualche oggetto, ignori proprio questo oggetto, non d
già per ignoranza, ma per la conoscenza ch'egli stesso ne ha (1), e poi, ch'egli opini che questo oggetto sia un altro, e un altro questo; come può non essere la cosa più assurda del mondo, dal momento che, pure essendo in lei presente la conoscenza, l'anima non sappia nulla e ignori tutto? In forza di questo ragionamento nulla vieta che e l'ignoranza, quando in noi sia presente, ci faccia conoscere, e la cecità vedere, se è vero che anche la conoscenza ci farà a volte ignorare.

---

(1) « Ma se è conoscenza quella ch'egli ha in mano, come può egli ingannarsi? E come la conoscenza può esser causa d'errore? ». (CAMPBELL)

e *Tee.* Forse, Socrate, non abbiamo fatto bene a porre che quegli uccelli sieno conoscenze soltanto; ma conveniva altresì porre che nell'anima insieme svolazzino anche delle non conoscenze, e che il cacciatore, prendendo, circa lo stesso oggetto, talvolta una conoscenza, tal altra una non conoscenza, per la non conoscenza opini il falso, e per la conoscenza il vero.

So. Non è facile, Teeteto, lesinarti la lode. Ma riesamina daccapo ciò che hai detto. Sia così come dici.
200 Chi prende la non conoscenza, opinerà, tu affermi, il falso. Non è così?

Tee. Appunto.

So. Però costui, credo, non riterrà anche d'opinare il falso.

Tee. E come potrebbe?

So. Ma riterrà d'opinare il vero, e sarà nella condizione di chi conosce le cose su cui è in inganno.

Tee. Nessun dubbio.

So. E quindi costui crederà d'aver preso in caccia una conoscenza, non già una non conoscenza.

Tee. È chiaro.

So. E così, dopo d'aver fatto un gran giro, eccoci nuovamente di faccia alla stessa difficoltà di prima. E quel nostro critico non mancherà di scoppiare in
b una risata e dirci: « Oh come, valentuomini? Uno che conosce tutt'e due queste cose: conoscenza e non conoscenza, può mai credere che l'una delle due cose ch'egli conosce, sia un'altra di quelle che conosce? ovvero, se non conosce nessuna delle due, come può opinare che quella che non conosce sia un'altra di quelle che non conosce? o, conoscendone l'una, ma non l'altra, opinare che quella che conosce sia l'altra che non conosce? o quella che non conosce, l'altra che conosce? O daccapo mi direte che delle conoscenze e non conoscenze ci sono a lor volta delle conoscenze che, chi le possiede, per averle rinchiuse o fissate in
c altri ridicoli colombai o blocchi di cera, finchè ne rimane in possesso, le conosce, anche se non le abbia a mano nell'anima? E così vi vedrete costretti a far mille e mille volte lo stesso giro senza mai progredire

d'un passo? » E noi, Teeteto, a queste obiezioni che cosa risponderemo?

Tee. Ma, per Zeus, Socrate, quanto a me non so davvero che cosa dire.

So. E così, figliuolo mio, il discorso avrà pur ragione di rimproverarci e dimostrarci che a torto cerchiamo la falsa opinione prima della conoscenza, lasciando da parte questa? Conoscere che cosa sia falsa opinione, d
prima d'avere inteso bene che cosa sia conoscenza, è impossibile.

Tee. Io devo per necessità, Socrate, pensare in questo momento proprio come tu dici.

XXXVIII. — *So.* Ricominciamo dunque: che cosa si dirà che sia conoscenza? Giacchè, credo, non vorremo ancora rinunziarci?

Tee. Niente affatto, a meno che non voglia rinunziarci tu.

So. Ebbene, dimmi: come potremo nel miglior modo definirla per cadere il meno possibile in contradizione con noi stessi?

Tee. Come, Socrate, avevamo tentato nel nostro e
ragionamento di prima; se no, per me non so cosa dire.

So. E, dunque, come?

Tee. Dicendo che conoscenza è l'opinione vera. L'opinione vera, credo, non è soggetta ad errore, e tutti gli effetti che ne risultano sono belli e buoni.

So. Caro Teeteto, quel tale che faceva da guida a traversare il fiume, disse: « Il fatto lo proverà » (1). Così a noi, se procediamo nell'indagine, non è impossibile che quello che cerchiamo ci capiti tra' piedi e 201
ci si manifesti da sè; ma se stiamo fermi, non ci si chiarirà nulla.

Tee. Hai pienamente ragione. E allora andiamo avanti e indaghiamo.

So. Per altro non ci sarà bisogno di lunga inda-

---

(1) L'espressione proverbiale si diceva di coloro che solo per via di esperienza acquistano qualche cognizione.

gine, perchè c'è tutta un'arte la quale ti attesta che la vera opinione non è conoscenza.

Tee. Come dici? E quale è codesta arte?

So. L'arte di quelli che vanno per la maggiore in fatto di sapienza, di quelli che la gente chiama oratori e avvocati. Costoro, s'io non erro, con la propria arte persuadono, non però insegnando, ma inducendo gli altri ad opinare tutto ciò che essi vogliano. O tu credi
b che possano esserci maestri così abili che, sebbene non sia stato presente alcun testimone, quando taluni abbiano patito o un furto o altra violenza; mentre appena un po' d'acqua scorre <nella clepsidra>, sieno in grado d'istruire sufficientemente gli altri sulla verità de' fatti accaduti?

Tee. <Che possano istruire> io non lo credo davvero, ma persuadere, sì.

So. E persuadere non dici tu che sia indurre nella gente una qualche opinione?

Tee. Ma certo.

So. Sicchè, quando giustamente de' giudici si persuadano di cose che può sapere solo chi le ha viste co' suoi occhi, altrimenti no; allora, giudicando di queste cose per udita e formandosene una opinione vera, non
c sogliono forse giudicare senza conoscenza, sebbene rettamente persuasi, se è vero che giudicano bene?

Tee. Senza dubbio.

So. E invece, caro, se opinione vera [e tribunali] e conoscenza fossero lo stesso, nemmeno il migliore de' giudici senza conoscenza potrebbe mai opinar rettamente. Sono dunque, come ora ci pare, due cose differenti tra loro.

Tee. C'è però, Socrate, una cosa ch'io udii dire da un tale. Me n'ero dimenticato, e ci penso ora. Costui
d diceva che l'opinione vera accompagnata da ragione è conoscenza (1), ma destituita di ragione è al di fuori

(1) Questa definizione si attribuisce ad Antístene, che però distingueva, come Socrate accennerà in seguito, tra essenze composte di cui è possibile render ragione ed essenze semplici e primordiali di cui non si può. — « Le lecteur habituel de Platon s'attend presqu'ici à voir Théétète sourire en regardant Socrate, comme souriait Charmide en regardant Critias;

di conoscenza; che perciò le cose di cui non si può dar ragione, non sono conoscibili — è proprio la parola ch'egli adoperava — quelle di cui si può, conoscibili.

So. E dici benissimo, Ma dimmi anche, queste cose conoscibili e inconoscibili come le distingueva, affinchè io veda se per caso non ne abbiamo sentito parlare allo stesso modo io e tu.

Tee. Non so se ci riuscirò. Però, se un altro lo dice, credo che sarò capace di seguirlo.

XXXIX. — *So.* Ascolta dunque un sogno in cambio d'un sogno (1). Pareva anche a me d'avere udito da certuni e
che de' primi, dirò così, elementi, di cui siamo composti noi e le altre cose, non si dia ragione; ciascun d'essi di per sè si può soltanto nominare, ma non si può dirne assolutamente altro, nè che è nè che non è,
perchè già questo sarebbe un attribuirgli l'essere e 202
il non essere, mentre bisogna che non gli si aggiunga nulla, se si vuole enunciare quell'elemento solo di per sè; poichè, anzi, non gli s'ha da aggiungere neanche il di per sè, nè il quello, nè il ciascuno, nè il solo, nè il questo, nè alcun'altra delle molte determinazioni simili. Queste infatti, essi dicono, andando in giro, s'applicano a tutte le cose, pure essendo differenti da quelle a cui s'applicano; e, se fosse possibile ragionare dell'elemento di per sè e questo avesse una sua propria ragione, bisognerebbe ragionarne eliminando ogni altra determinazione. Ora, è impossibile esporre con un ragionamento qualsiasi
degli elementi primordiali che non si possono se non b
soltanto enunciare col loro nome, giacchè non hanno

---

car Platon n'a pas ignoré à combien de passages de ses dialogues ⟨cfr. per esempio 'Menone' p. 97 a sg.; 'Convito' p. 202 a⟩ une telle définition ferait penser. Il veut pourtant paraître l'ignorer, et les formules discutées ici côtoieront parfois de si près les siennes, que beaucoup de critiques ont cru à une palinodie, mais il les démolit avec entrain sans jamais avoir l'air de sentir qu'il s'attaquerait à ses propres principes ». (Dall'Introd. del Diès all'ed. del 'Teeteto' p. 144).

(1) « Chiama sogno una dottrina sentita esporre, e di cui non gli resta a mente tutta la deduzione e il fondamento ». (Bonghi)

che il nome; mentre delle cose composte di questi elementi, come sono esse medesime composte, così anche i loro nomi, intrecciati insieme, divengono ragionamento; chè un intreccio di nomi costituisce appunto l'essenza del ragionamento. E così, secondo costoro, gli elementi sono irrazionali ed inconoscibili, ma però sensibili; laddove i nessi sono conoscibili, enunciabili e opinabili con vera opinione; talchè, quando uno di qualche cosa riesca a cogliere l'opinione
c vera senza la ragione, la sua anima su ciò è bensì nel vero, ma non conosce, giacchè chi d'una data cosa non può dare e ricever ragione non è sciente di essa; chi invece può aggiungervi la ragione, costui sarà davvero capace di ciò, ed ha rispetto alla scienza tutte le condizioni che occorrono. È tale il sogno che hai udito, o altro?

Tee. Proprio codesto.

So. E ti piace dunque che si ponga così: che conoscenza è opinione vera accompagnata da ragione?

Tee. Perfettamente.

So. E così, Teeteto, ora in questo giorno noi
d avremmo colto una verità nella cui ricerca tanti sapienti prima di scoprirla invecchiarono?

Tee. Comunque, Socrate, a me almeno pare che, come ora s'è detto, si sia detto bene.

So. Ed è probabile che sia realmente così, giacchè quale conoscenza potrebbe esserci ancora al difuori della ragione e della retta opinione? Tuttavia c'è in quel che s'è detto un punto che non mi sodisfa.

Tee. E quale?

So. Proprio quello che si presenta come il più spe-
e cioso: che gli elementi sono inconoscibili, ma il genere de' nessi conoscibili.

Tee. E non è giusto?

So. Bisogna vederlo. Noi abbiamo difatti come ostaggi (1) di questa dottrina gli esemplari di cui si valse chi disse tutte codeste cose.

---

(1) Che si possono, occorrendo, mettere alla tortura per appurare il vero.

Tee. E quali?

So. Le lettere dell'alfabeto come elementi e le sillabe come nessi. O credi tu che avesse di mira qualche altra cosa chi disse quello che stiamo dicendo?

Tee. No, ma proprio questa.

XL. — *So.* Riprendiamo dunque questi esemplari e sag- 203
giamoli, anzi saggiamo piuttosto noi stessi per vedere se così, o no, imparammo le lettere. E, per prima cosa, credi tu che de' nessi, delle sillabe, si possa render ragione e degli elementi, delle lettere, no?

Tee. Mi pare.

So. Bene, e pare dunque anche a me. Se quindi uno t'interrogasse così sulla prima sillaba del nome Socrate: « Dimmi, Teeteto, che cosa è *So?* », che risponderesti?

Tee. Che è *s* ed *o*.

So. Sicchè tu ritieni che questa sia la ragione della sillaba?

Tee. Io sì.

So. Ed ora, da bravo, dimmi così anche la ragione b
dell'*s*.

Tee. E come si potrebbero spiegare degli elementi dell'elemento? Perchè, Socrate, l'*s* è una delle lettere non vocali, uno schietto suono, quasi un sibilo della lingua. Del *b* poi non c'è nè voce nè suono, come neanche della più parte delle altre lettere; cosicchè sta benissimo dire che questi elementi sono irrazionali, dal momento che perfino i sette, i quali meglio si distinguono tra tutti (1), hanno soltanto voce, ma non punto ragione.

So. Cosicchè, mio caro, su questo punto circa la conoscenza abbiamo veduto giusto.

Tee. Pare.

So. E poi? Che l'elemento o lettera non sia cono-

---

(1) Le sette vocali: *a*, *ĕ*, *ē*, *i*, *ŏ*, *ō*, *y*. — Delle lettere e del loro valore Socrate ragiona diffusamente nel 'Cratilo' cfr. soprattutto cap. XXXVII.

c scibile, ma il nesso o sillaba, sì, l'abbiamo forse giustamente ammesso?

Tee. È probabile.

So. Orsù, dimmi: chiamiamo noi sillaba i due elementi, o, se più di due, tutti gli elementi <di cui il nesso si compone>; oppure quella non so quale unica idea generatasi dal loro complesso?

Tee. Tutti insieme gli elementi, direi.

So. Guarda un po' a queste due lettere, *s* e *o*, che costituiscono entrambe la prima sillaba del mio nome. Ora, chi conosce la sillaba non conosce forse tutteddue gli elementi di essa?

d *Tee.* E come no?

So. Conosce dunque l'*s* e l'*o*.

Tee. Sì.

So. O come? Partitamente non conosce ciascuno de' due elementi, e, pur non conoscendo nè l'uno nè l'altro, li conosce tutteddue insieme?

Tee. Ma sarebbe cosa inconcepibile e assurda, Socrate.

So. Ma pure, se è necessario che uno conosca ciascuno dei due per poterli conoscere entrambi, è d'una necessità assoluta che chi deve conoscere una sillaba ne conosca in precedenza gli elementi; e se è così, il nostro bel ragionamento ci scappa via e si dilegua.

e *Tee.* E proprio d'improvviso!

So. Perchè non lo sorvegliamo bene. Bisognava forse porre che la sillaba non è gli elementi, ma una certa unica specie generatasi da quelli, avente per se stessa una sua unica idea, diversa dagli elementi <di cui si compone>.

Tee. È vero; e può darsi che sia piuttosto così che a quell'altro modo.

So. Bisogna rifletterci, e non tradire così vilmente una dottrina grande e venerabile.

Tee. Oh! no, davvero.

So. Sia dunque così, come ora diciamo, il nesso
204 un'idea unica nascente dai singoli elementi armonizzati insieme, tanto se si tratta di lettere quanto in ogni altro caso.

Tee. Benissimo.

So. Sicchè bisogna che il nesso non abbia parti.

Tee. E perchè?

So. Per questo: che dove ci sieno parti, l'intero non può non essere tutte le parti. O che anche l'intero, pure essendo costituito di parti, sia un'idea unica, diversa da tutte le parti? b

Tee. Per me, è così.

So. Ma il tutto e l'intero dici tu che sieno lo stesso, o ciascuno una cosa diversa?

Tee. Su codesto punto non vedo chiaro; ma poichè m'imponi di risponderti con coraggio, m'arrischio a dirti che sono cose diverse.

So. Il coraggio, Teeteto, merita lode; ma se anche la risposta, è ciò che bisogna vedere.

Tee. E vediamolo.

XLI. — *So.* L'intero, dunque, come ora dici, differirebbe dal tutto?

Tee. Sì.

So. Ma come? Tra tutte le parti e il tutto c'è qualche differenza? Per esempio, allorchè diciamo uno, due, tre, quattro, cinque, sei; e allorchè diciamo c due volte tre o tre volte due o quattro più due o tre più due più uno; in tutti questi casi diciamo noi lo stesso, o alcunchè d'altro?

Tee. Lo stesso.

So. E null'altro che sei?

Tee. Null'altro.

So. Sicchè in ciascuna di codeste espressioni noi abbiamo detto sempre tutte le sei unità?

Tee. Sì.

So. E non diciamo che un tutto dicendo tutte codeste unità?

Tee. Necessariamente.

So. Non diciamo, cioè, altro che sei?

Tee. Non altro.

So. E però in tutto quello che consta di numero o diciamo il tutto o diciamo tutte le parti, noi d designiamo sempre la stessa cosa?

Tee. Pare.

So. Di queste cose dunque diremo così: il numero del pletro e il pletro sono lo stesso; non è vero?

Tee. Sì.

So. E del numero dello stadio (1) s'ha da dire altrettanto.

Tee. Sì.

So. E così pure del numero dell'esercito e dell'esercito, come d'ogni altra cosa dello stesso genere? Perchè il numero totale è tutto l'essere di ciascuna cosa.

Tee. Certo.

So. Ma il numero delle singole cose è forse altro
e che le parti?

Tee. Nient'altro.

So. E quindi tutte le cose, che hanno parti, saranno composte di parti?

Tee. È chiaro.

So. Però tutte le parti s'è pur convenuto che sono il tutto, se è vero che anche tutto il numero sarà il tutto.

Tee. Così è.

So. Ma allora l'intero non è costituito di parti, perchè sarebbe un tutto se fosse tutte le parti.

Tee. Non pare.

So. Ma parte può mai essere quello che è <cioè parte> d'altra cosa che dell'intero?

Tee. Ma sì, parte del tutto.

205 *So.* Teeteto, tu ti batti virilmente. Senonchè il tutto non è proprio questo, cioè tutto, quando non gli manchi nulla?

Tee. Per forza.

So. E intero non sarà appunto quello a cui nulla da nessun lato non faccia difetto? Quello invece a cui qualcosa difetti, non sarà nè intero nè tutto, poichè

---

(1) Il pletro, come misura di lunghezza, valeva 100 piedi; come misura di superficie, 10000 piedi quadrati; lo stadio era una misura di lunghezza equivalente a 600 piedi. Dir pletro o dire il numero di piedi di cui si componeva, come dire stadio o dire 600 piedi, è lo stesso.

l'uno e l'altro è divenuto ad un tempo la stessa cosa per la stessa ragione?

Tee. Mi pare ora che nessun divario ci sia tra tutto ed intero.

So. E non dicevamo che, dove sieno parti, l'intero ed il tutto saranno tutte le parti?

Tee. Senza dubbio.

So. Tornando dunque a ciò che avevo preso a dire, se in realtà la sillaba non è gli elementi, necessa- b
riamente non avrà questi elementi come parti di se stessa; se invece è tutt'uno con codesti elementi, allora <sillaba e lettere> non possono non essere conoscibili allo stesso modo?

Tee. Così è.

So. Eppure, proprio per evitare questo scoglio, noi ponemmo che la sillaba fosse diversa da' suoi elementi?

Tee. Certo.

So. E che? Se gli elementi, le lettere, non sono parti della sillaba, puoi tu indicarmi altre cose che sieno parti di essa, ma non sieno le sue lettere?

Tee. In nessun modo, Socrate; giacchè, s'io concedessi che della sillaba ci sieno parti, sarebbe ridicolo che, scartate le lettere, andassi a cercare qualche altra cosa.

So. E così, Teeteto, stando a quel che dici ora, c
la sillaba sarebbe addirittura un'idea unica indivisibile.

Tee. Naturalmente.

So. E ti ricordi, mio caro, che poco fa nel nostro ragionamento ammettevamo, e credevamo d'aver detto bene, che de' primi elementi, quelli di cui son composte le altre cose, non si possa dar ragione, perchè ciascun d'essi in sè e per sè è incomposto; e che perciò non è neppur giusto nel nominarli attribuir loro un predicato qualsiasi, neanche l'essere, neanche questo, in quanto determinazioni diverse ed estranee ad essi; nel che sarebbe appunto la causa che rende ogni elemento irrazionale ed inconoscibile?

Tee. Me ne ricordo.

So. Ed è forse altra la causa del suo esser semplice d
e indivisibile? Io, per me, non ne vedo altra.

Tee. Difatti non pare ce ne sia.

So. Così dunque il concetto di sillaba è venuto a coincidere con quello di elemento, se è vero che la sillaba non ha parti ed è un'unica idea?

Tee. Precisamente.

So. Se dunque il nesso è molti elementi ed un intero, e se questi elementi son parti di esso, i nessi e gli elementi sono del pari conoscibili ed enunciabili, dappoichè s'è visto che tutte le parti sono lo stesso dell'intero.

e *Tee.* Appunto.

So. Se invece il nesso è alcunchè d'unico e senza parti, così il nesso come l'elemento sarà irrazionale ed inconoscibile, giacchè la stessa causa li farà tali.

Tee. Non posso sconvenirne.

So. Non possiamo perciò accogliere l'opinione di chi dica che il nesso, ossia la sillaba, è conoscibile ed enunciabile, ma l'elemento, ossia la lettera, no.

Tee. No di certo, se dobbiamo fidarci di questo ragionamento.

206 *So.* Ma allora non accoglierai piuttosto l'opinione di chi dice il contrario, dopo ciò che tu stesso sai bene d'avere sperimentato nell'apprendimento delle lettere?

Tee. E che cosa?

So. Che nell'imparare tu non hai fatto continuamente altro, se non provarti a distinguere gli elementi ciascuno per sè e con la vista e con l'udito, affinchè la posizione loro, o pronunciati o scritti, non ti confondesse.

Tee. Ciò che dici è verissimo.

So. E a scuola del citarista avere perfettamente imparato voleva dir forse qualche altra cosa, che poter
b distinguere ciascun suono da qual corda parta? E le note ognuno converrà che son dette gli elementi della musica?

Tee. Non altro, certo.

So. Se dunque da questi elementi e nessi, di cui noi medesimi siamo pratici, dobbiamo argomentare anche per gli altri, dovremo dire che il genere degli elementi ha una conoscibilità ben più evidente ed efficace del

nesso quanto al metterci in grado d'apprendere a fondo ciascuna disciplina; e ove uno dica che il nesso è di sua natura conoscibile, ma l'elemento inconoscibile, dovremo ritenere che costui, volente o nolente, parli da burla (1).

Tee. Proprio così.

XLII. — *So.* Ma di ciò potrebbero, mi pare, scoprircisi c
ancora altre prove. Senonchè è bene che per questo non ci esca di mente quel che ci proponevamo di vedere: che cosa, cioè, anche si vuol dire affermando che la ragione accoppiata con l'opinione vera costituisce la conoscenza addirittura perfetta.

Tee. E difatti conviene vederlo.

So. Orsù, chi dice così che cosa vuole che significhi per noi questa parola r a g i o n e? Secondo me, una di queste tre cose...

Tee. Quali?

So. La prima sarebbe di rendere manifesto il proprio d
pensiero per mezzo della voce con verbi e nomi, riproducendo sensibilmente, come in uno specchio o nell'acqua, l'opinione nella parola che fluisce attraverso la bocca. O non pare a te che questo in certo modo sia ragione?

Tee. A me così pare. E in effetti di chi fa così, diciamo che ragiona.

So. Questo per altro più o men prontamente può farlo chiunque: esporre, cioè, che cosa gli paia di ciascun oggetto, chiunque non sia muto o sordo dalla nascita. E così, quanti abbiano una retta opinione, tutti evidentemente l'avranno accompagnata da ragione; e in questo senso non ci sarà mai alcuna opinione retta che e
sia scompagnata da conoscenza.

Tee. È vero.

So. Però badiamo di non esser troppo corrivi nell'accusare di non aver detto nulla chi della conoscenza

---

(1) Anche nel 'C r a t i l o' (cap. XXXVI verso la fine) Platone insiste sull'impossibilità d'intender nulla delle parole derivate se non si intende il valore de' vocaboli e degli elementi di cui quelle sono composte.

ha dato la definizione che ora esaminiamo. Giacchè forse chi diceva così non voleva dir questo; ma che uno, interrogato su ciascuna cosa, sia in grado di giustificare, di fronte a chi interroga, la propria risposta per mezzo degli elementi di cui la cosa si compone (1).

207 *Tee.* Che vuoi dire, Socrate?

So. Quello, per esempio, che del carro dice anche Esiodo: i cento pezzi del carro (2). Io certo non potrei enumerarli, e nemmeno tu, credo; ma, tuttavia, a chi domandasse che cosa è un carro, saremmo contenti di potergli rispondere: ruote, asse, piano di copertura, cerchioni, timone.

Tee. Sicuro.

So. Senonchè è probabile che colui <a cui rispondessimo così> ci terrebbe in conto di gente ridicola, come saremmo se, interrogati sul tuo nome e rispon-
b dendo col compitarlo sillaba per sillaba, noi, per ciò solo che opiniamo rettamente e rettamente diciamo quel che diciamo, ci ritenessimo dei grammatici e capaci di possedere e di esporre secondo grammatica la ragione del nome Teeteto. Ora, non è possibile che si dica nulla di scientificamente esatto, se prima attraverso gli elementi con opinione vera non si penetri a fondo di ciascuna cosa, che è poi ciò che s'è detto, credo, anche prima.

Tee. E difatti s'è detto.

So. Così anche del carro <si dirà> che noi abbiamo, certo, una opinione retta; ma che soltanto chi, attra-
c verso que' tali cento pezzi può chiarirne l'essenza, soltanto questi, con una tale giunta, alla opinione vera avrà aggiunto la ragione; e della essenza del carro, piuttosto che mera opinione, possederà cognizione tecnica e scienza, perchè attraverso gli elementi è penetrato al fondo dell'intero.

---

(1) « Cioè numerandoli. I due significati di λόγος ‹'ragione'› esaminati in questo capitolo muovono dai due sensi di λέγειν 'parlare' e 'contare'; un terzo significato, da λέγειν 'scegliere', 'distinguere', sarà esaminato nel capitolo seguente ». (VALGIMIGLI)

(2) *Opp. et D.* v. 454.

Tee. E non ti pare che sia così, Socrate?

So. Se, amico mio, pare a te ed ammetti che di ciascuna cosa l'esposizione per mezzo dell'elemento sia ragione, e quella per mezzo di nessi o aggruppamenti anche maggiori, irrazionalità; dimmelo, affinchè possiamo procedere all'esame di questo punto. d

Tee. Ebbene, io lo ammetto senz'altro.

So. Stimando forse che una persona qualsiasi abbia conoscenza d'una cosa qualsiasi, quando creda che lo stesso elemento ora appartenga alla stessa cosa, ora ad un'altra; o anche quando opini che alla stessa cosa ora appartenga un elemento ed ora un altro? (1).

Tee. Niente affatto, per Zeus.

So. Ma allora hai dimenticato che, quando cominciasti ad imparare le lettere, e tu e gli altri facevate proprio così?

Tee. Vuoi forse dire che della stessa sillaba credevamo che la lettera fosse ora questa, ora quella; e che e
la stessa lettera la mettevamo ora nella sillaba a cui spettava, ora in un'altra?

So. Precisamente.

Tee. Per Zeus, non l'ho dimenticato davvero; e neppur credo che abbiano conoscenza quelli che sono in questa condizione.

So. O dunque, allorchè, mentre impara a scrivere, uno, scrivendo il nome *Theeteto*, ritenga di dovere scrivere *Th* ed *e*, e così scriva; e d'altro lato, prendendo a scrivere il nome *Theodoro*, ritenga di dovere 208
scrivere *T* ed *e*, e così scriva; diremo noi che costui abbia conoscenza della prima sillaba de' vostri nomi?

Tee. Ma appunto or ora abbiamo ammesso che chi è in questa condizione non abbia ancora conoscenza.

So. E c'è poi nulla che vieti che anche per la seconda, per la terza e per la quarta sillaba costui si trovi nell'identica condizione?

Tee. Nulla, certo.

---

(1) Quando uno, p. e., come dirà più giù, creda che τ sia la prima lettera, come della sillaba τε, anche della sillaba θε; ovvero che della sillaba θε la prima lettera sia ora θ, ora τ.

So. Sicchè, possedendo la serie degli elementi uno per uno, egli scriverà *Theeteto* con opinione retta, quando questi elementi li scriva per ordine l'uno dopo l'altro?

Tee. È chiaro.

b *So.* E quantunque abbia retta opinione, non ha ancora scienza, come stiamo dicendo?

Tee. Sì.

So. E nondimeno n'ha la ragione insieme con l'opinione retta, perchè il nome lo scriveva possedendone tutti gli elementi uno dopo l'altro; ed è questo appunto che s'è convenuto di chiamar ragione.

Tee. È vero.

So. C'è dunque, amico, una opinione retta accompagnata da ragione che non ancora si deve chiamar conoscenza.

Tee. Così pare.

XLIII. — *So.* Non ci siamo dunque arricchiti che in sogno, quando abbiamo creduto di possedere la più indiscutibile ragione (1) di conoscenza. O non ancora dobbiamo condannare? Giacchè forse non sarà questo il significato che si voleva dare alla parola r a g i o n e,
c ma quello che rimane dei tre, in uno de' quali noi affermavamo che dovesse avere inteso questa parola ragione chi definì conoscenza l'opinione retta accompagnata da ragione.

Tee. Hai fatto bene a ricordarlo; chè <de' tre modi di definirla> ne rimane ancora uno. Il primo era come un'immagine del pensiero nella voce, e il secondo, esposto or ora, un procedere sino all'intero attraverso la serie degli elementi; ma il terzo quale dici che sia?

So. Quello che forse la maggioranza direbbe: il poter indicare un segno per il quale l'oggetto, di cui si domanda, si distingua da tutti gli altri.

---

(1) Il vocabolo del testo λόγος è qui usato nel doppio senso di 'definizione' e di 'ragione' o spiegazione. Ma poichè l'un vocabolo italiano come l'altro ha un significato più determinato e preciso, nella versione il doppio senso non risulta altrettanto evidente quanto nell'originale.

Tee. Puoi dirmi, per esempio, di quale oggetto e quale ragione?

So. Del sole, per esempio, se vuoi: credo che tu d
troverai sufficiente ed assentirai s'io ti dico che il sole è il più radioso dei corpi celesti che girano intorno alla terra.

Tee. Benissimo.

So. E vedi perchè ho detto così; e questo perchè è quello che stavamo dicendo: che, quando di ciascun oggetto tu colga la differenza per cui differisce dagli altri, tu ne coglierai, come dicono alcuni, la ragione; quando invece tu ne attinga solo una qualità comune ad altri, avrai la ragione di tutti quegli oggetti a cui questa qualità comune appartiene.

Tee. Ho capito; e mi pare che sia giusto intender e
così la parola r a g i o n e.

So. E in effetti chi, con retta opinione, d'una qualsiasi delle cose che sono colga la differenza dalle altre, costui avrà acquistato anche la conoscenza di questa cosa di cui prima aveva solamente l'opinione.

Tee. È proprio così che diciamo.

So. Ma intanto, Teeteto, ecco che ora, poichè mi sono avvicinato a quel che si diceva, come capita a chi guarda da vicino un dipinto scenografico, non ci capisco più addirittura nulla. Eppure, finchè ne stavo lontano, qualche cosa mi pareva che si dicesse.

Tee. O come, e perchè questo?

So. Te lo spiegherò, se ne sono capace. Io, poniamo, 209
avendo di te retta opinione, posto ch'io colga la ragione dell'esser tuo, io senza dubbio ti conosco; se no, opino soltanto.

Tee. Sì.

So. E ragione è, come si diceva, cogliere e spiegare ciò che ti distingue dagli altri.

Tee. Così proprio.

So. Quando dunque opinavo soltanto, io non coglievo col mio pensiero nessuna di quelle caratteristiche per cui ti distingui dagli altri?

Tee. Si direbbe di no.

So. Pensavo quindi a certe qualità comuni, di cui nessuna appartiene a te più che ad altri.

b *Tee.* Necessariamente.

So. Ma dunque, in nome di Zeus, come mai in tal caso potevo opinare di te più che d'un altro qualunque? Supponi difatti ch'io pensi di Teeteto che è un uomo, e che ha naso, occhi, bocca e via via tutte le altre membra; è mai possibile che questo pensiero m'induca a pensare a Teeteto piuttosto che a Teodoro, o, come si suol dire, all'ultimo de' Misî? (1).

Tee. E come vuoi che sia possibile?

So. Ma s'io penso d'uno che non solo ha naso ed
c occhi, ma è anche di naso rincagnato e d'occhi sporgenti, dovrò forse per questo opinare piuttosto te che me o quanti altri abbiano questi caratteri?

Tee. Nemmeno per idea.

So. Invece, credo, non si sarà formata in me l'opinione di Teeteto prima che codesta tua rincagnatura, stampando nella mia memoria un ricordo differente dalle altre rincagnature che ho viste, non vi rimanga impressa, con tutti gli altri segni da cui risulta la tua figura; e sarà <codesta tua particolare rincagnatura> che, s'anco io t'incontri domani, mi farà ricordare di te e mi darà di te la retta opinione.

Tee. Verissimo.

d *So.* Cosicchè anche la retta opinione si fonda, pare, sulla differenza di ciascun oggetto?

Tee. Pare.

So. O, dunque, l'aggiunger ragione all'opinione retta che cosa può voler dire? Perchè se vuol dire opinare per dippiù in che una cosa differisca dalle altre, il precetto è sovranamente buffo.

Tee. O come?

So. Perchè alla retta opinione, che abbiamo della differenza per cui talune cose si distinguono dalle altre, c'impone d'aggiungere la retta opinione della differenza per cui queste si distinguono dalle altre. E così far girare, com'è in proverbio, o una scitala o un

---

(1) I Misî erano considerati come i più umili tra gli schiavi, e l'espressione includeva un senso di disprezzo. Qui vuol dire semplicemente ' uno qualunque ', sia pure l'ultimo degli uomini.

pestello (1) o un altro oggetto rotondo sarebbe meno assurdo d'un precetto di tal fatta; e sarebbe e più giusto dirla l'esortazione d'un cieco. E in realtà imporci d'aggiungere quello che già abbiamo, affinchè si acquisti la conoscenza di ciò di cui abbiamo l'opinione, è cosa in tutto degna di chi ha perduto il lume dell'intelletto.

Tee. E ora, dimmi: che cosa mi chiedevi poc'anzi con la tua domanda?

So. Se, figliuolo mio, l'aggiunger ragione esige che si conosca, e non si opini soltanto, la differenza; si risolverebbe in una burletta questa bellissima tra le ragioni di conoscenza; giacchè il conoscere è coglier conoscenza; non è così? 210

Tee. Certo.

So. E però <chi l'intende a codesto modo>, domandato che cosa è mai conoscenza, risponderà, com'è naturale, che è retta opinione accompagnata da conoscenza di differenza, giacchè l'aggiunta di ragione, secondo lui, vorrebbe dir proprio questo.

Tee. Parrebbe.

So. E sarebbe risposta per lo meno ingenua, perchè, mentre cerchiamo che è conoscenza, ci direbbe che è retta opinione accompagnata da conoscenza, sia conoscenza di differenza sia di qualsivoglia altra cosa. Sicchè, Teeteto, nè sensazione, nè opinione retta, nè ragione accoppiata con vera opinione potrà mai essere b conoscenza.

Tee. Non pare.

So. E così, amico mio, siamo noi ancora gravidi di qualche cosa e sentiamo le doglie del parto circa la conoscenza, o tutte le nostre concezioni le abbiamo già partorite?

---

(1) La scitala era un bastone, intorno al quale si avvolgeva una striscia di pelle su cui si scrivevano dei dispacci in tal modo che, quando la striscia di pelle era svolta, lo scritto diveniva illeggibile per chi non avesse un bastone affatto simile. Ora un bastone o altro corpo rotondo, comunque si giri, si presenta sempre nello stesso modo. Il proverbio evidentemente risponde al nostro: pestar l'acqua nel mortaio.

Tee. Ma sì, per Zeus, quanto a me ho detto per opera tua molte più cose che non avessi in me stesso.

So. Ebbene, la mia arte d'ostetrico non ci ha forse mostrato come tutte queste concezioni sieno vane e indegne d'essere allevate?

c *Tee.* Evidentemente.

XLIV. — *So.* Se dunque in seguito, Teeteto, tu ti provi a divenir gravido d'altri pensieri, ove lo divenga, di migliori concezioni sarai pregno in grazia di questa ricerca presente; e ove invece sii vuoto, sarai men grave a quelli co' quali ti troverai a conversare, e più mite, perchè nella tua saggezza non crederai di sapere ciò che non sai. La mia arte può soltanto questo e nulla più; nè io so nulla delle cose che sanno gli altri, quanti sono e furono uomini grandi e meravigliosi. E quest'arte ostetricia io e mia madre l'avemmo in sorte da un dio, lei per aiuto alle donne, io per aiuto ai giovani di nobile indole e quanti son belli. — Ma ora bisogna ch'io me ne vada al Portico del re (1) per rispondere all'accusa che contro me ha scritta Meleto. Però, Teodoro, ritroviamoci qui domattina.

---

(1) In questo portico risedeva l'arconte re, a cui erano demandate le accuse d'empietà, come quella di cui doveva rispondere Socrate. E lì si svolge difatti la scena dell' 'Eutífrone'.

APPENDICE

(Dal 'Proemio' del Bonghi alla traduzione del 'Teeteto' [Roma, Bocca, 1891], p. XXXIII sgg.).

È necessario..., perchè il pensiero di Platone non si frantenda, di determinare il significato dei termini italiani coi quali si son dovuti rendere i Greci, e chiarire fin dove vi corrispondano, e se e quanto restino al di qua o valichino al di là. Solo così il lettore italiano può — non senza qualche sforzo, s'intende, — cogliere con sicurezza il pensiero dell'autor greco, e non estendere i sensi tutti o più ordinari della parola italiana all'uso, che quello fa della greca a cui l'italiana è supposta equivalere.

Ora già nel titolo del dialogo abbiamo occasione e necessità di un primo schiarimento di questo genere. Platone s'è contentato, così in questo come negli altri, di porvi per titolo il nome del valoroso giovine che vi tiene la principal parte; ma alcuno dei suoi scoliasti più tardi v'ha aggiunto l'altro in cui n'è additato il soggetto <περὶ ἐπιστήμης>. Ora, quest'aggiunta a noi riesce ambigua; e ci bisogna chiedere come essa stessa si deva intendere?

Giacchè dire che tratti dell'ἐπιστήμη non è chiaro. La parola greca ha nel corso stesso della conversazione i due significati, davvero affini, che noi pur distinguiamo, di *cognizione* e di *scienza*. Platone l'usa ora nell'uno, ora nell'altro significato, senza parere di avvertire, che passa dall'uno all'altro. Si serve, è vero, di due altre parole, per chiarire quello che ἐπιστήμη valga: σοφία, *sapienza* (1), e τέχνη, *arte* (2); ma non

---

(1) 145 d-e.
(2) 147 b-c.

gli giovano a sceverare i due a' quali ἐπιστήμη nel nostro linguaggio e in molti altri moderni corrisponde (1). Pure, in che consista l'*atto del conoscere* e *in che stia la scienza* son due quistioni molto diverse; e Platone le avrebbe riconosciute per tali non meno di noi, se gli si fossero distinte così precisamente come noi siamo in grado di fare. A ogni modo, quando si guardi il dialogo nel suo complesso, e si consideri la propria quistione che vi si dibatte, non si può dubitare che sia la prima e non la seconda. D'altronde, per convincersi che le son due, basti considerare, che ogni scienza è cognizione; giacchè non è senza coordinamento di cognizioni strettamente legate insieme, e riferentisi a un solo soggetto; ma non ogni cognizione è scienza, giacchè questa non è una cognizione sola, ma si scioglie in parecchie, concatenate insieme. Se però le parole in italiano son due, e la greca è una, non si può neanche affermare, che in italiano non sia talora usata l'una per l'altra (2). Nel Teeteto, se non siamo forzati, traducendo <quasi> sempre ἐπιστήμη con *cognizione*, d'intendere la parola nostra altrimenti di come siamo soliti, pure in alcuni luoghi ci sarebbe riuscito più ovvio usare *scienza* (3). Se non che, non può non parere meglio a tutti, il più che si può e sin dove si può, servirsi di una stessa e sola parola, quando ve n'ha una stessa e sola nel greco.

La prima risposta che dà Teeteto, è questa: cognizione è sensazione, αἴσθησις; ora, anche la parola αἴσθησις non ha un significato solo, bensì parecchi, i quali si distendono tra due termini estremi, *impressione* e *percezione*, nel primo dei quali include il meno, nel secondo il più d'intellettuale. Non è dubbio che il significato della parola oscilla in Platone, come del resto farebbe in uno scrittore italiano, che usasse *sensazione* senza distinguere ogni volta, o almeno avvertirne il variare del senso. Già sul principio Platone dichiara, che il sentire, in cui consiste il conoscere, è tutt'uno coll'apparire; l'uomo sente ciò che gli appare (4): ora quello che appare, è una immagine, non una impressione; questa è diversa cosa da quella, e chiede, per generarsi, un moto dello spirito diverso da quello che gli basta per ricevere l'impressione nei sensi del corpo, o persino

---

(1) Francese: *connaissance* e *science;* inglese: *knowledge* e *science;* tedesco: *Erkenntniss* e *Wissenschaft.*

(2) Per es. in Dante, *Par.* V 41-42: *non fa scienza Senza lo ritenere avere inteso.*

(3) Per es. 145 e; 146 d-e.

(4) 152 a-c.

per averne coscienza. Oltrechè la impressione o persino la consapevolezza di essa può essere un fatto in cui il soggetto non ha parte, o almeno non estrinseca in nessun suo atto se stesso; mentre nell'immaginare lo apparirgli la cosa è più propriamente atto suo, che non sia effetto dell'azione dell'oggetto sopra di lui. Invece, αἴσθησις vale meramente impressione, dove è detto, p. e., che il vino è sentito dolce dalla lingua del sano, amaro dalla lingua dell'ammalato (1), ovvero è acconsentito a Protágora che la sua dottrina stia bene rispetto alle sensazioni del caldo, del freddo, del leggiero, del greve, del bianco e via dicendo (2). Platone, per sua esplicita dichiarazione, comprende nell'unica αἴσθησις, *sensazione*, il vedere, l'udire, il sentir freddo, il sentir caldo, l'aver dolore, desiderio, paura; e se queste sensazioni hanno, aggiunge, un lor nome, ve n'ha infinite altre che non ne hanno (3): pure neanche quelle sole che nomina si chiamano sensazioni nello stessissimo senso, e suppongono lo stesso grado di causalità per parte dell'uomo o delle cose. Talora αἴσθησις, *sensazione*, include manifestamente un giudizio, da per tutto dove la parola δόξα <*opinione*>, di cui parlerò in breve, è messa di pari con essa, e n'è detto δοξάζειν <*opinare*>, l'atto o l'effetto (4).

Φαντασία è parola assai difficile o piuttosto impossibile a tradurre in italiano; e s'illuderebbe chi credesse, che anzi sia facilissima, avendo la lingua nostra la stessa parola per l'appunto *fantasia*. Giacchè la parola nostra vale una facoltà attiva d'immaginare o creare, che non è la facoltà di sentire, ma non si può dare senza questa, o senza che una sensazione non preceda; nel qual senso non pare che Platone l'usi mai. Qui nel Teeteto (5) vale *il fatto dell'apparire qualcosa a qualcuno*, come sensazione il fatto dell'*esser sentito qualcosa da qualcuno*; onde le fantasie, come le sensazioni, possono esser parecchie, anzi infinite; dappoichè l'un fatto come l'altro si discioglie in molti. Sicchè qui stesso, senza citare altri dialoghi, è discorso di *fantasie* al plurale e le *fantasie* sono accoppiate colle δόξαι. E un'altra parola, <φάσματα e> φαντάσματα, *fantasmi* (6), è usata in luogo di *fantasie*; e anche qui vale il

(1) 159 c-e.
(2) 178 b.
(3) 156 b.
(4) 161 d.
(5) 152 c e altrove.
(6) 155 a; 167 b. (Nella traduzione queste parole sono rese per 'apparenze' o 'parvenze').

medesimo che δοξάσματα <*opinioni*> (1). D'altronde sono parecchi i luoghi ne' quali si legge δοκεῖν, dove si sarebbe aspettato di leggere φαίνεσθαι.

Parrebbe alla prima che φαίνεσθαι e δοκεῖν differiscano come *apparire* e *parere* in italiano; e φαίνεται si deva tradurre *appare*, e δοκεῖ, *pare*, sicchè nel rispondere la prima parola serva ad esprimere un consenso più pieno che la seconda, come ciascuno vede, se paragona queste due locuzioni: *la cosa mi appar vera* ovvero *la cosa mi par vera*. Ma in realtà è assai difficile il ritrovare una diversa sfumatura di assenso in φαίνεται che in δοκεῖ, e le due parole appaiono usate promiscuamente...

Restringiamoci all'uso platonico di δοκεῖν, δόξα, δόξασμα nel Teeteto. Come la definizione che la cognizione sia αἴσθησις è distinta dall'altra che la cognizione sia δόξα, parrebbe che nello sviluppare la prima Platone non avrebbe mai dovuto dar motivo a confonderla colla seconda. Ora, ciò non è; anzi parrebbe, al modo in cui in più d'un luogo tratta la prima, che la sia tutt'uno colla seconda. Difatti, la sentenza: οἷα... αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἑκάστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι (2), equivale a quest'altra: οἷα ἕκαστα φαίνεται ἑκάστῳ, τοιαῦτά ἐστιν αὐτῷ (3); e questa all'altra: τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ, τοῦτο καὶ ἔστιν (4). E d'altra parte, se il δοκεῖν fosse nella mente di Platone molto precisamente distinto dall'αἰσθάνεσθαι, non riconoscerebbe in quello nessuna miscela di giudizio, come pur fa dove scrive: *Vera, dunque, a me è la mia sensazione..., e io son giudice, secondo Protágora, delle cose che sono a me, che le sono, e delle cose che non sono, che le non sono* (5).

Pure, se αἰσθάνεσθαι, φαίνεσθαι, δοκεῖν paiono non distinguersi, una distinzione tra δόξα e αἴσθησις e tra δοξάζειν e αἰσθάνεσθαι o φαίνεσθαι si vede più costantemente mantenuta. Il luogo in cui si mostra più chiara, è dove è detto: εἰ... δὴ ἑκάστῳ ἀληθὲς ἔσται ὃ ἂν δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ; adunque la δόξα ha a fondamento l'αἴσθησις, ma non è questa: è un atto intellettuale, che non si potrebbe compiere senza l'αἴσθησις, ma non consiste nell'αἴσθησις; è un giudizio, non una sensazione. Ciò appare anche meglio da quello che segue: καὶ μήτε τὸ ἄλλου

---

(1) 158 e.
(2) 152 c.
(3) 152 a.
(4) 161 c. Si guardi il resto del discorso di Socrate, dove questa equivalenza continua.
(5) 160 c.

πάθος ἄλλος βέλτιον διακρινεῖ (1): adunque δι' αἰσθήσεως δοξάζειν è un διακρινεῖν, un *discernere giudicando*, un *giudizio discretivo*. Se, quindi, non si può affermare, che la passività del sentire e l'attività del giudicare sieno in Platone contrassegnate sempre al medesimo modo, pure si può dire che quella è più propriamente espressa da αἴσθησις, questa da δόξα. Il che riesce anche più chiaro, se col luogo citato dianzi si confronti quello, in cui si dice che il δοξάζειν ha luogo quando l'anima si adopera intorno agli enti di per sè. Sicchè il proprio della δόξα o del δοξάζειν è, di certo, questo: che l'atto in cui consistano, sia una operazione della mente, preceduta o no immediatamente dall'αἴσθησις, ma mediatamente sempre.

Ora... qui mi occorre osservare, che parole per tradurre δόξα noi propriamente non ne abbiamo. L'equivalente classico è *opinio, opinione*. Ma questa è parola che in qualunque suo uso include più lavoro intellettuale che non includa sempre o di solito δόξα. La parola greca s'estende a ogni atto intellettuale, che stia di mezzo tra la concezione della sensazione e il pensiero puro o l'intuito dell'essere; l'italiana invece dinota una persuasione soggettiva, guadagnata mediante un maggiore o minore uso di ragionamento, circa cose, sopra cui la mente ha avuto occasione di fermarsi.

Λόγος è parola anche più difficile a tradurre, che non veruna di quelle analizzate sinora. Platone stesso ne distingue tre sensi (2). Ma ne ha altri nel dialogo stesso, e in generale nell'uso greco... Questa diversità e ricchezza di significati è prodotta nel sostantivo greco da' tre, che si sono sviluppati nel verbo corrispondente: *numerare, pensare, parlare*: quantunque originario, parrebbe, sia il primo. A noi, già nel latino, è venuto meno un vocabolo, che gli ammettesse tutti e tre; abbiamo derivato da diverse parti il più adatto a ciascuno. Ma, per restringersi a' tre casi tecnici del vocabolo nell'ultima dichiarazione di quello che sia l'atto cognoscitivo, si è già detto il forzato partito a cui mi son dovuto attenere; quello di tradurlo da per tutto *ragione*, quantunque questa non si usi in italiano in tutti e tre quei sensi.

Restano due altre parole greche, che meritano una osservazione dello stesso genere di quelle fatte sinora: εἶδος e ἰδέα. Forse, come hanno la stessa etimologia (3), devono avere avuto a principio e hanno mantenuto nel linguaggio comune

---

(1) 161 d.
(2) 206 c-d.
(3) Dalla rad. ἰδ *vedere*.

un uso promiscuo. Ma via via il bisogno della precisione le è andato distinguendo negli scrittori; e l'analisi progressiva del pensiero in quelli soprattutto di filosofia. Noi possiamo tradurre, credo, con sufficiente esattezza per *specie* la prima parola, per *idea* la seconda; ma non ci riesce per la diversa etimologia delle due parole nostre, l'una latina e l'altra greca, metterle nelle stesse relazioni in cui si trovan le due greche. D'altronde questa relazione stessa, non è facile cogliere. V'ha luoghi del Teeteto, in cui la distinzione tra di esse è visibilmente inculcata. È detto, per esempio (1), che la sillaba è un εἶδος a parte, che ha una sua propria ἰδέα: e si badi che la sillaba diventa un εἶδος, e solo, quando diventa questo, acquista quella sua propria ἰδέα. Intenderemo forse bene il significato rispettivo delle due parole, quando ricorderemo che l'una e l'altra procedono dall'impressione visiva dell'oggetto: e εἶδος vale l'oggetto nei tratti che ha comuni con altri, ἰδέα l'oggetto visto nel suo complesso proprio. Ma quanto non è facile cadere da un significato nell'altro? Poichè i tratti comuni a più oggetti possono esser più o meno, e persino non stare tutti davanti al pensiero nella persona o cosa singola, quando questa sia considerata nella sua realità concreta e intera. A ogni modo, dove si legge *specie* e *idea* nell'italiano, bisogna assuefare la mente a intenderle alquanto diversamente da quello che sogliamo; giacchè a noi *specie* è o un grado di generalizzazione o un gruppo di esseri, e *idea* è in genere tutt'uno con *concetto*; dove a Platone sono due forme intellettualmente o corporalmente visibili, ma di comprensione diversa (2).

---

(1) 203 e.

(2) ⟨È notevole che a p. 98 (184 d) 'idea' in un senso assai largo, nel senso di 'potere' o 'principio', è chiamata anche l'anima⟩.

ERRATA - CORRIGE

A pag. 34, l. 3-5 invece di:

... Io, per me, non son più inabituato a tal genere di discussione, nè, d'altronde, sono in età d'abituarmici...

si legga:

... Io, per me, non sono abituato a tal genere di discussione, nè, d'altronde, son più in età d'abituarmici. ...

Hume D. — *Trattato della natura umana e ricerche sull'intendimento umano.* - Passi scelti e tradotti con introduzione e note a cura di C. Mazzantini . . . . . L. 6,50
— *Ricerca intorno ai principi della morale.* - Passi scelti e tradotti con introduzione e note a cura di R. Campanini . . . . . » 8,50
James W. — *La volontà di credere.* - Passi scelti e tradotti, con introduzione e note critiche, a cura di Carlo Mazzantini . . . . » 7 —
— *Principi di Psicologia* (*Estratti*). Traduzione e introduzione di Z. Zini » 7 —
Kant E. — *Critica della ragion pratica.* - Brani scelti tradotti e collegati, con introduzione e note a cura di G. Vidari . . . . . » 6,50
Leibniz G. G. — *Dai nuovi saggi sull'intelletto umano.* - Introduzione e libro primo a cura di Antonio Bozzone . . . . . » 4 —
— *Monadologia*, a cura di A. Bozzone . . . . . » 4 —
— *Estratti dalla Teodicea*, a cura di A. Bozzone . . . . . » 5 —
Locke G. — *Saggio sull'intelletto umano.* - Passi scelti, con introduzione e note, a cura di Carlo Mazzantini . . . . . » 9 —
Pascal B. — *Pensieri.* Scelti e trad. con una intr. di A. Bozzone . . » 7,50
Pestalozzi E. — *Passi scelti.* - Introduzione e note a cura di G. Tarozzi » 6 —
Piccoli V. — *Avviamento alla filosofia di Vincenzo Gioberti* . . . » 6,50
— *Avviamento allo studio della filosofia* per i licei classici:
Vol. I - Il problema della conoscenza (Gnoseologia e Psicologia) » 4 —
Vol. II - Il problema dell'essere (Logica e Metafisica) . . . » 3,50
— *Introduzione alla pedagogia* . . . . . » 7 —
Pietrobono L. di S. P. — *La morale del Vangelo.* - Passi scelti dal *Nuovo Testamento.* Con approvazione ecclesiastica . . . . » 6 —
Platone. — *Il problema morale secondo la « Repubblica ».* A cura di S. Caramella . . . . . » 9,50
— *Alcibiade.* Traduzione di E. Martini . . . . . » 4 —
— *Apologia di Socrate.* Appendice: Senofonte, Apologia di Socrate ai giudici. Traduzione di E. Martini . . . . . » 4,50
— *Carmide.* Gli Amanti - Ipparco. Traduzione di E. Martini . . . » 3 —
— *Critone.* Traduzione di E. Martini . . . . . » 4 —
— *Eutifrone.* id. id. . . . . » 4 —
— *Il Convito.* id. id. . . . . » 3 —
— *Il Fedro.* id. id. . . . . » 4,50
— *Ione, Lachete, Liside.* Traduzione di E. Martini . . . . . » 4,50
— *Ippia Maggiore* id. id. . . . . » 4 —
— *Ippia Minore - Alcibiade Secondo - Teagete.* Traduzione di E. Martini . » 3,75
— *Menesseno.* Appendice: Tucidide, Il discorso di Pericle sui morti nel primo anno della guerra del Peloponneso. Iperide, Il discorso sui morti nella guerra lamiaca. Traduzione di E. Martini . . . . » 3 —
— *Menone.* Traduzione di E. Martini . . . . . » 3,75
— *Protagora.* id. id. . . . . » 6 —
— *Fedone. Assioco.* id. id. . . . . » 8,50
— *Gorgia.* Traduzione di E. Martini . . . . . » 4,50
— *Eutidemo.* Traduzione di E. Martini . . . . . » 3 —
— *Cratilo.* Traduzione di E. Martini . . . . . » 4 —
— *Teeteto.* id. id. . . . . » 5 —
— *Il sofista e il politico.* Traduzione di E Martini . . . . . » 7 —
— *Parmenide e Clitofonte.* Traduzione di E. Martini . . . . . » 4,50
— *Filebo.* Traduzione di E. Martini . . . . . » 4 —
— *Timeo, Critia, Minos.* Traduzione di E. Martini . . . . . » 9 —
Rosmini A. — *Sistema filosofico*, con introduzione, sommario, note, referenze alle opere di A. R., a cura di C. Caviglione . . . » 7 —
— *Principî della scienza morale*, a cura di Carlo Caviglione . . . » 11 —
— *Introduzione alla filosofia.* - Estratti a cura di C. Caviglione . . . » 7 —
Rousseau G. G. — *Il contratto sociale e i discorsi*, con intr. di G. Perticone » 9,50
— *Passi scelti dell'Emilio.* Introd. e scelta di N. Valeri. Traduz. a cura di L. Grill » 10,50
Schopenhauer A. — *Il mondo come volontà e come rappresentazione.* (in preparazione).
Seneca. — *Trenta lettere a Lucilio e il secondo libro « Dell'Ira ».* - Introduzione, versione e note di G. Monticelli . . . . . » 7,50
Spinoza B. — *L'Etica* esposta e commentata da P. Martinetti . . » 7,50
Tommaso (San) D'Aquino — *Il problema della conoscenza.* - Estratti dalla *Somma Teologica.* Traduzione e commento di G. Marino . . » 7 —
— *De Regimine principum ad Regem Cypri.* Prefazione e traduzione italiana di G. Mathis . . . . . » 9,50
Vico G. B. — *Autobiografia e Scienza Nuova* (Estratti), con introduzione e note del prof. V. Quinto . . . . . » 9 —
— *De nostri temporis studiorum ratione.* La pedagogia e il pensiero educativo di G. B. Vico a cura di G. Flores d'Arcais . . . . . » 8 —

PICCOLA BIBLIOTECA ROSMINIANA

diretta da CARLO CAVIGLIONE

Volumi pubblicati:

N. 1. ROSMINI ANTONIO — *Introduzione alla filosofia.* A cura di Carlo Caviglione. - Parte I - Discorso sugli studi . . . . . L. 7 —
» 2. — — Parte II - Dell'idea della sapienza . . . » 7,50
» 3. — — Parte III - Sistema filosofico . . . . . » 7 —
» 4. — — Parte IV - Lettere filosofiche . . . . . » 8 —
» 5. CAVIGLIONE CARLO — *Bibliografia delle opere di Antonio Rosmini* disposte in ordine cronologico . » 9 —
» 6. ROSMINI ANTONIO — *La dottrina della conoscenza in S. Tommaso.* Estratto dal « Rinnovamento della Filosofia ». A cura di Giuseppe Marino . . » 9 —
» 7. MANZONI ALESSANDRO — *Dell'invenzione.* Dialogo. A cura e con note di Guido De Giuli. . . . . » 10 —
» 8. — — *Principii della scienza morale.* A cura di C. C. » 11 —
» 9. — — *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale.* - Parte I - Sistemi che non colsero il vero principio della morale . . » 12 —
» 10. — — Parte II - Sistemi che colsero il vero principio della morale . . . . . » 14 —
» 11. MANZONI ALESSANDRO — *Del sistema che fonda la morale sull'utilità.* Con introduzione, varianti e raffronti di Domenico Bulferetti . . . » 5 —
» 12. TOMMASEO NICOLO' — *Il ritratto di Antonio Rosmini* . . . . . » 12 —
» 13. ROSMINI ANTONIO — *Aristotele esposto ed esaminato.* A cura di Carlo Caviglione. - Parte I - Il dissidio di Aristotele dalla scuola di Platone nella dottrina ideologica . . . . . » 17 —
» 14. — — Parte II - Il dissidio di Aristotele dalla scuola [illegible] considerato nella dottrina teologica » 9 —
» 17. — — [illegible] enerale e teoria dell'assen[illegible] . . . . . » 14 —
» 18. — — [illegible] ritti inediti a cura di G. B. [illegible] imi criteri politici . » 12 —

I[illegible]

» 15. ROS[illegible] *ristotele esposto ed esaminato.* A cura di [illegible] Parte III - Il dissidio di Aristotele dalla scuola di Platone, considerato nella Metafisica (*continuazione*).
» 16. — — Parte IV Riassunto del Sistema Aristotelico. Indici.

AUMENTO 5% SUL PREZZO DI COPERTINA
25 FEBBRAIO 1940-XVIII

Prezzo: L. 5

PLATONE - Teeteto